صعود وسقوط التيار الإسلامي في إيران
١٩٦٥ - ١٩٨١

صعود وسقوط التيار الإسلامي في إيران
١٩٦٥ - ١٩٨١
د. وليد محمود عبد الناصر

الغلاف: يوسف شاكر
الناشر: دار المستقبل العربي
٤١ شارع بيروت - مصر الجديدة - القاهرة
ج. م. ع، ت: ٢٩٠٤٧٢٧
رقم الإيداع: ١٩٩٣/٨٧٥٢
الترقيم الدولي: ISBN: 977 - 239 - 057 - 4

ايران... وللثورة وجوه متعددة:

قصة صعود وسقوط التيار الإسلامي التقدمي
في ايران
١٩٦٥ - ١٩٨١

◆

دكتور

وليد محمود عبد الناصر

◆



توطئة

تناولت العديد من الكتابات الثورة الإيرانية ١٩٧٩ وتاريخها وتطوراتها بقدر كبير من الإسهاب. الا أن معظم هذه الكتابات اقتصرت علي التعرض للقوي التي انتهت الأمور بتوليها قيادة الجمهورية الايرانية الاسلامية، دون الاهتمام بقوي أخري شاركت بفاعلية في النضال ضد نظام الشاه وفي التحول الثوري خلال الفترة من ١٩٧٧ الي ١٩٧٩، وان لم تشارك في الحكم بعد انتصار الثورة.

ويعرض هذا الكتاب - الذي كان أصلا رسالة علمية لنيل درجة الماجستير تمت مراجعتها في ضوء تطورات السنوات الماضية وماتوفر من مصادر اضافية - لاحدي هذه التيارات التي ندرت الكتابات ذات الطبيعة العلمية حولها. فهذا الكتاب يتناول بالعرض والتحليل والتقييم مادرج علي تسميته بالتيار الاسلامي التقدمي في ايران. ويركز بشكل خاص علي تطور هذا التيار وفكره ونشاطه السياسي خلال الفترة مابين عامي ١٩٦٥ و١٩٨١. وسيعرض هذا الكتاب بالذات للمفكر الراحل الدكتور علي شريعتي والمرحوم آية الله طلقاني ولمنظمة مجاهدي خلق ايران كممثلين لهذا التيار في ايران في الفترة محل البحث.

ونأمل أن تساهم هذه الدراسة العلمية في تعريف القارئ علي هذا التيار الذي لاشك أنه لعب دورا هاما في تاريخ ايران المعاصرة، رغم كل مايمكن أن يكون لدي المرء من انتقادات له أو تحفظات عليه.

المقدمــة

يذكر الدكتور حسن حنفي في كتابه «الحوار الديني والثورة» أن في كل أزمنة التاريخ الانساني تتواجد صيغتان للدين – أيا ماكان هذا الدين – الأولي، صيغة استاتيكية تسعي للحفاظ علي الوضع الراهن ودعمه وتتبلور في ايديولوجية تتبناها النخبة الحاكمة، والأخري صيغة ديناميكية وتقدمية تمثل المعارضة التي تحاول تغيير الوضع القائم وتقدم بدورها تفسيرا للدين يناقض تفسير الصيغة الأولى (١). هذه العبارة تتناول الاديان بشكل عام، بما في ذلك الاسلام.

وقبل الدخول الي التقديم للدراسة الحالية، أجد لزاما علي محاولة تعريف ثلاثة مفاهيم اساسية ستستخدم عبر هذه الدراسة : المفهوم الأول هو «التقدمية»، والمفهوم الثاني وهو «الاسلامية» والمفهوم الثالث والناتج عن ارتباط المفهومين الأولين هو «الاسلامية التقدمية».

المفهوم الأول – أي «التقدمية» يغطي عادة في العلوم الاجتماعية كل فرد أو حركة تسعي لتحسين الأوضاع أملا في الوصول الي الكمال المنشود من خلال العمل الاجتماعي والسياسي. ويتمثل كل من التحسين والكمال في أهداف ايديولوجية يمكن تحقيقها سواء بطرق ثورية أو اصلاحية(٢).

وفي معجم الفكر السياسي، عرف روجر سسكروتن «التقدمية» بأنها حركة للامام نحو التحرير الشامل للشعوب من كافة صور أو أشكال القهر والخرافة. وافترض تعريفه بالتالي أن التاريخ يسير في حركة تقدمية احادية الاتجاه. كما أوضح هذا التعريف أن التوجه «التقدمي» يفترض وجود قيم بعينها تحدد اتجاه الحركة للامام(٣).

وهذه الدراسة تقبل تعريف سكروتن مع التأكيد علي عدم مساواة الأديان بالخرافة. وتحاول الصفحات التالية – من خلال دراسة حالة القوي الاسلامية التقدمية الايرانية – التعرف علي كيفية تفسير بعض الأفكار الدينية أخذا في الاعتبار منطلقات تقدمية تخدم النضال السياسي.

وقبل المضي قدما، أود أن أشير الي بعض المعايير التي تحدد مدي انطباق مفهوم «التقدمية» علي فرد، مجموعة أو حركة. المعيار الأول هو التوجه نحو توزيع أكثر عدالة للسلطة والثروة والمعيار الثاني هو القناعة بأن حركة التاريخ تسير نحو التحسن والكمال سواء من خلال عمل اصلاحي أو ثوري. أما المعيار الثالث فهو مدي التخلص من القيود المفروضة علي حرية الفكر والحركة في بيئة اجتماعية معينة.

أما المفهوم الثاني الذي نود التعرض له في هذه المقدمة فهو مفهوم «الاسلامية».

فمفهوم «الاسلامية» يختلف عن مفهوم «الاسلام». فالأخير يشير الي كل مسلم يؤدي فرائض الاسلام الخمس ويؤمن بالله ورسله وكتبه وملائكته واليوم الآخر.

وعلي الجانب الآخر فنري أن مفهوم «الاسلامية» يشير الي الأفراد أو الجماعات التي تري في الاسلام ليس مجرد علاقة بين الانسان وربه أو بين الانسان وبقية البشر - علي المستوي الفردي - وانما تؤمن بأن الاسلام عقيدة سياسية ونموذج لنظام شامل يجب العمل لاقامته في هذه الحياة الدنيا. وتري هذه الجماعات علاقة مباشرة بين الشريعة الاسلامية وبين التنظيم الدستوري والمؤسسي للدولة علي الأصعدة السياسية والاجتماعية والاقتصادية. ونتيجة لايمانهم بشمولية الاسلام، يري هؤلاء أن العالم الاسلامي وحدة لاتتجزأ يجب أن تحافظ علي استقلالها في مواجهة العالم غير الاسلامي.

والآن - وبعد أن تم التعرض للتعريف السياسي والعقائدي لمفهومي «التقدمية» و«الاسلامية» - يمكن تحديد المكونات الاساسية للمفهوم الثالث : أي «الاسلامية التقدمية». ولهذا المفهوم عشرة مكونات مستقاة مما سبق عرضه بشأن مفهومي «التقدمية» و«الاسلامية». المكون الأول هو تصور نظام اجتماعي وسياسي قائم علي توزيع عادل للسلطة والثروة. ومن وجهة النظر الاسلامية - وتحديدا في حالة الحركة الاسلامية التقدمية في ايران - برز مفهوم التوحيد - بعد اعادة تفسيرة ليركز علي كون السيادة والملكية في هذا العالم تعود الي الله وحده وأنه بدوره أوكل ممارستها الي خلفائه في الأرض : أي المجتمع الانساني ككل والذي من المفترض أن يعكس في وحدته وحدانية الخالق. وتستنتج الحركة الاسلامية التقدمية من ذلك أن لا فرد أو جماعة يحق لها احتكار السلطات السياسية أو الثروات الاقتصادية.

والمكون الثاني «للاسلامية التقدمية» - من وجهة نظر الحركة الاسلامية التقدمية في ايران - هو التأكيد علي أهمية ثلاثة مسائل تتصل بالتنظيم الاجتماعي وهي : العلاقة بين البنية التحتية (الاقتصادية - الاجتماعية) والبنية الفوقية (السياسية - العقائدية)، والتفاعل بين ادوار القيادة والطليعة والجماهير في النضال من أجل انشاء المجتمع «التوحيدي»، وأخيرا العلاقة بين الفكر والحركة.

أما المكون الثالث فهو فلسفة للتاريخ تراه في شكل صراع بين التفسيرات التقدمية والرجعية للأديان في الأزمنة المختلفة، وتري غاية هذا الصراع في شكل انشاء المجتمع التوحيدي الذي كافح من أجله كل الأنبياء والقادة الدينيون التقدميون.

أما المكون الرابع للاسلامية التقدمية من منظور الحركة الاسلامية التقدمية في ايران فهو حرية الفكر، ويرتبط هذا المكون بدوره بضرورة احداث نهضة في الفكر الاسلامي ليتمكن من حل مشكلات المجتمعات الاسلامية المعاصرة.

أما المكون الخامس فهو أن القوي الاسلامية التقدمية تفترض مهمة احداث نهضة في الفكر الاسلامي تتبنى مواقف متفتحة وايجابية تجاه الفكر غير الاسلامي الذي يتفق مع المبادئ والأهداف الاساسية للشريعة الاسلامية، بما في ذلك عدم اتخاذ موقف سلبي تجاه منتجات العلم الحديث ومناهجه وأدواته التحليلية.

ويتمثل المكون السادس لفكر القوي الاسلامية التقدمية في الموقف تجاه الثيوقراطية* — وهو أمر له أهمية خاصة في الاطار الشيعي للحالة الايرانية.

أما المكون السابع للحركة الاسلامية التقدمية في ايران فهو الموقف تجاه الماركسية كأيديولوجية وتجاه القوي السياسية الماركسية في المجتمع الاسلامي.

ويأتي ذكر المكون الثامن وهو الاعتقاد بأن الشريعة الاسلامية برنامج شامل بمعني أنه يغطي جوانب الحياة الدنيا والآخرة. يتصل بذلك اللجوء لاستخدام مفاهيم وتعبيرات واستعارات دينية اسلامية لدعم وجهة نظر القوي الاسلامية التقدمية في ايران. كما أنه في حالة هذه القوي بالذات فان الخصوصية تكمن في الاسلام الشيعي الذي يعني أنه بالاضافة الي النصوص والمصادر الاسلامية العامة، يجب مراعاة التاريخ الشيعي وأقوال وأفعال الائمة الاثني عشر.

المكون التاسع هو مقدار ودرجة التأكيد علي الجوانب الروحية والأخلاقية من جانب هذه القوي.

أما المكون الأخير لفكر القوي الاسلامية التقدمية في ايران فهو عالمية أفق هذه القوي ويندرج تحت هذا السياق أمران رئيسيان : أولهما يتصل بنظرة هذه القوى للمواجهة التاريخية بين العالم الاسلامي وخصومه وبالتالي تطوير موقفه تجاه الامبريالية – سواء كانت سياسية أو اقتصادية أو ثقافية – وتجاه الصهيونية.

الأمر الثاني هو مقدار رؤية هذه القوي للدور المطلوب خارج حدود ايران الوطنية لفكرها ونشاطها.

ورغم أن مسألة «الاسلامية التقدمية» سواء كأيديولوجية أو كحركة سياسية يمكن تناولها

* المقصود بالثيوقراطية هنا هو الحكم السياسي الذي يمارسه رجال الدين أو سطرتهم علي أي من أجهزة الدولة.

علي مستوي العالم الاسلامي ككل فنحن هنا نقصرها علي الحالة الايرانية. وتهدف هذه الدراسة لتحليل آراء ومواقف القوي والمفكرين الاسلاميين التقدميين في ايران حول المكونات العشرة التي سبق عرضها، والي أي مدي تطور هذه القوي والأفراد أو تغير من أفكارها ومواقفها السياسية تجاه هذه المكونات العشرة عبر المراحل المختلفة لنشاط هذه القوي والمفكرين. ثم أن هناك تحليلا وتقييماً لدرجة الاتفاق أو الاختلاف فيما بين هذه القوي وهؤلاء المفكرين واسباب ذلك ودرجاته.

أن نجاح أو فشل الحركة الاسلامية التقدمية في ايران وافاقها المستقبلية هو رهن بتطورات تتصل بأفكار ومواقف هذه الحركة وبالبيئة السياسية والاجتماعية داخل ايران وبالمتغيرات الدولية والاقليمية الأخري.

ونأمل في أن تؤدي هذه الدراسة الي استنتاجات تساعد في إجراء دراسات علمية مماثلة لمفكرين وتنظيمات إسلامية تقدمية في مواقع أخري من العالم الاسلامي.

◆

هوامش المقدمة:

١ - Dr. Hassan Hanafi, Religious Dialogue and Revolution (Cairo: Anglo - Egyptian Bookshop, 1977), pp. 202-203.

٢ - David B. Guralink, editor in chief, Webster's New World Dictionary of the American Language (Cleveland: Collins World, 1975), 2nd Concise ed., p.596.

٣ - Roger Scruton, A Dictionary of Political Thought (London : Pan Books and Macmillan Press, 1983), pp.380-381.

الفصل الأول

طبيعة القوي الاسلامية التقدمية



سيحاول الفصل الحالي تصور البناء الفكري النظري المجرد للحركة الاسلامية التقدمية في ايران. وتأتي صعوبة مثل هذه المحاولة من غياب وثيقة عقائدية شاملة كاملة لهذه الحركة وانما يتحتم اللجوء الي كتابات وأقوال مختلف الأطراف المكونة لهذه الحركة لتحقيق هذا الغرض. وسيتبع هذا الفصل المنهج المشار اليه في المقدمة أي تناول المكونات الاساسية للمفكرين والقوي الاسلامية التقدمية في ايران.

ولكن قبل دخول هذا المعترك الصعب، نجد أننا ملزمين أولا بتعريف القارئ بالمفكرين والقوي التي تغطيها التسمية المستخدمة في هذه الدراسة، أي الحركة الاسلامية التقدمية في ايران، فالأطراف الرئيسية في هذه الحركة هي : عالم الاجتماع الإسلامي الدكتور علي شريعتي (توفي عام ١٩٧٧) وأية الله سيد محمود طلقاني (توفي عام ١٩٧٩) ومنظمة مجاهدي خلق ايران التي ضمت في صفوفها عددا من المنظرين مثل أحمد رضائي وشقيقه مهدي رضائي وسعيد محسن ومحمد حنيف نزهد والزعيم الحالي للمنظمة مسعود رجوي.

أولا : تصور نظام اجتماعي وسياسي «توحيدي» :

عبر أحد منظري منظمة مجاهدي خلق ايران الأوائل - الراحل أحمد رضائي - في كتابه «نهضة حسين» عن نظرة عالمية اسلامية توحيدية - حسب تعبيره - تتطلب القضاء علي الطبقات وبالتالي علي المصالح الطبقية في الحياة الدنيا وايجاد مجتمع يتصف بتفاني الجميع من أجل خير ورفاهية الجميع وتكون قاعدته من المستضعفين(١)، وهو تعبير استخدمه منظرو الحركة ليشمل العمال والفلاحين والمثقفين الثوريين. ويمكن أن نري بوضوح في مقالات رضائي تأثيرات ليس فقط ماركسية ولكن شمولية بعضها يبدو في لهجته وكأنه ذا صبغة فاشية بعض الشئ.

وقد أشارت منظمة مجاهدي خلق ايران الي مقولة للامام علي بن أبي طالب بان الله تعالي يمنح الفرصة للمستغلين والمستكبرين للعودة الي طريق الصواب، فان لم يفعلوا يوكل الله إلى الجماهير (أي المستضعفين) مهمة ومسئولية انجاز العدالة الالهية والقضاء علي هؤلاء المستكبرين والمستغلين وتدميرهم(٢).

أما الدكتور علي شريعتي فقد أوضح في كتاباته ودروسه طبيعة المجتمع الذي يجب العمل علي ايجاده بعد تدمير المستغلين والمستكبرين. فهو يري أن الثورة الطبقية التي ستقودها الطبقات المحرومة لن تؤدي الي ديكتاتورية للمستغلين بل - حسب تعبيره - ستحرر الظالم والمظلوم معا حيث أن هذه الثورة ستقضي علي كل أشكال القهر والتمييز والاستغلال للانسان من أخيه الانسان، وسيتمكن كل انسان من كسب نفقات تكفي عيشه وتمكنهم من التمتع بالمساواة والقسط والعدل والاخوة الانسانية وملكية البشر العامة. كما رأي الدكتور شريعتي أن النظام الاجتماعي اللاحق علي هذه الثورة سيمكن كل انسان من تطوير ملكاته وقدراته بشكل يجعله أقدر علي

الوصول الي درجة أعلي من الكمال(٣).

ومن الهام هنا أن نشير الي تركيز الدكتور شريعتي - مثل غيره من مفكري ومنظري الحركة الاسلامية التقدمية في ايران - علي مفهوم الاخوة الانسانية الذي يعتبر اسمي من مفهوم المساواة حيث أن الأول شعور انساني ينطوي علي وحدة الأصل والمصير بينما الثاني مفهوم قانوني مجرد.

وقد أكدت الحركة الاسلامية التقدمية في ايران علي العلاقة العضوية بين من يمارس القمع السياسي وبين من يمارس الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي واعتبرت كلاهما وجهان لأصل واحد موجه ضد مصالح الجماهير. واذا كان الهدف هو انشاء المجتمع التوحيدي فقد كانت الوسيلة من وجهة نظر شريعتي ومجاهدي خلق هي ازالة كل صور «الشرك». ومن وجهة نظرهم فان هذه المظاهر تشمل كل صور التعددية والتمييز سواء الطبقي أو العرقي أو السياسي أو الاقتصادي التي تفرق بين انسان وآخر وبالتالي تفرق بين الانسان وخالقه(٤).

ولبيان من هم أصحاب المصلحة في معاداة النضال لايجاد مجتمع توحيدي لجأ الدكتور شريعتي للتاريخ الديني الانساني - وليس الاسلامي بالذات - فاستخدم قصة النبي موسي عليه السلام الذي عاداه فرعون وقارون وهامان. فطبقا لتفسير شريعتي يمثل فرعون الطغيان السياسي، بينما يمثل قارون الاستغلال الاقتصادي وأخيرا يمثل هامان المؤسسة الدينية الرسمية التي تبرر القهر والاستغلال باسم الدين(٥).

أما آية الله طلقاني، فقد جاء كلامه منسجما مع مفهوم شريعتي ومجاهدي خلق. فقد رأي طلقاني أن النضال من أجل الاسلام «التوحيدي» يستوجب علي المؤمنين النضال ضد كل آلهة الأرض - حسب تعبيره - أي أية قوة اقتصادية أو سياسية أو عقائدية يمارسها فرد أو جهة أو حزب. وهذا النضال هو دليل ايمان هؤلاء في وحدانية الله، كما أنه يمهد لمشاركة البشر مباشرة في ادارة شئونهم(٦).

وفي هذا الاطار رأي طلقاني أن الاسلام متفق مع الاشتراكية والديمقراطية، لكنه حذر من تبني أيا من هذين المفهومين كهدفين في حد ذاتهما، واعتبرهما وسيلتين للوصول الي صيغة المجتمع التوحيدى. وحول الاشتراكية بشكل خاص، اعتبرها طلقاني متفقة مع الاسلام التوحيدي لأن الاسلام علم اتباعه أن الله قد خلق العالم كإرث مشترك لكل البشر بدون تقسيمهم الي طبقات تستغل طبقات اخري. وبالتالي رأي طلقاني أن الرأسمالية لاتتفق مع الاسلام لأنها تدفع باتجاه الاستغلال - حتي ولو علي المدي الطويل(٧).

وقد اعتبر طلقاني أن حجر الأساس للفكر الاقتصادي والاجتماعي للاسلام هو مفهوم القسط أي اعطاء كل ذي حق حقه واعطاء كل انسان قيمة ناتج عمله أو تفكيره. وفي كتابه :

الاسلام والملكية بالمقارنة بالنظم الاقتصادية في الغرب، اعتبر طلقاني مفهوم «من كل حسب قدرته ولكل حسب عمله» مفهوما اسلاميا أصيلا. كما حدد في نفس الكتاب الله كمالك أوحد لكل ما علي الأرض، وبالتالي أعطي السلطة للدولة ليس فقط لوضع قيود علي الملكية الخاصة بل لأن تقف في وجه هذه الملكية اذا كان في ذلك مصلحة عامة. ورأي أن الموارد المعدنية علي وجه الخصوص يجب أن تكون ملكية عامة(٨).

واذا عدنا الي شريعتي نجد أنه تنبأ بأن المجتمع التوحيدي لن يوجد به أي مسجونين سياسيين ولن تكون هناك انتهاكات لحقوق الانسان وسوف تسود حرية الفكر والرأي(٩).

وهو أمر يقترب كثيرا من مفاهيم المدينة الفاضلة لفلاسفة سابقين مسلمين وغربيين.

وقد جسد مجاهدو خلق موقف الحركة الاسلامية التقدمية في ايران ككل من ايجاد نظام اجتماعي وسياسي أكثر عدلا عندما أوضحوا أن كون القرآن آخر كلام الله للبشر يعني أن ارادة الله بعد ذلك تتجلي في شكل أفعال البشر وذلك يستوجب - كما ذكر طلقاني من قبل - أن يدير الناس شئونهم بشكل مباشر.

ثانيا : أركان النظام التوحيدي :

١- العلاقة بين البنية التحتية الاقتصادية الاجتماعية والبنية الفوقية السياسية والعقائدية :

فسر الدكتور علي شريعتي قول الامام علي بن أبي طالب رضي الله عنه بأن «المرض داخل البشر وهم لايدركون وعلاجهم ايضا بداخلهم وهم لايرونه» علي أنه أعطي الأولوية للبنية الفوقية الايديولوجية علي البنية التحتية الاقتصادية والاجتماعية حيث أن العنصر الرباني داخل الانسان يزوده بقيم وصفات اخلاقية مستقلة عن البنية التحتية الانتاجية وعن الطبيعة المادية(١٠).

وفي اتجاه مماثل رأي مجاهدو خلق أن الظواهر الاجتماعية تحكمها سنن الله، ومن أهم هذه السنن أن الله لايغير مابقوم حتي يغيروا مابأنفسهم، أي أن يحققوا التغيير داخلهم علي المستوي العقائدي للأفراد قبل أن يتحول الأمر الي ثورة اجتماعية(١١).

وقد أيد شريعتي نفس المفهوم حين ذكر أن التغيير يجب أن يتبلور أولا في وعي الجماهير قبل أن يأخذ شكل حركة ثورية اجتماعية عامة(١٢).

وقد برز بشكل خاص سعيد محسن - أحد مؤسسي منظمة مجاهدي خلق ايران ومن منظريها الرئيسيين - في التعرض للعلاقة الجدلية بين البنية التحتية والبنية الفوقية. ورأي سعيد محسن أن التغيير الداخلي لدي الناس يوجد احساس بالمسئولية لديهم تجاه الآخرين وتجاه الأجيال القادمة مما يولد بدوره احساسا بالالتزام لخدمة كل الناس، وهو احساس أمر به الله تعالي. ولكن

علي الجانب الآخر، اعتبر سعيد محسن أن العلاقات الاجتماعية والبنية الفوقية الثقافية تعتمد ان بشكل أساسي علي البنية التحتية الاقتصادية. وفي ضوء هذه العلاقة الجدلية التي افترضها سعيد محسن، لم يكن من المستغرب أن النتيجة التي خلص اليها هو أن انتفاضة المستضعفين الشعبية هي وحدها التي تستطيع أن تضع حدا للفقر والفساد والتردي الثقافي(١٣).

وتتبدي أهمية البنية الفوقية العقائدية من وجهة نظر المفكرين الاسلاميين التقدميين في ايران من جهة رؤيتهم للأديان كنتائج لرسالات تلقاها الانبياء من السماء وليس نتاجا عن تناقضات اقتصادية واجتماعية بعينها. ورأوا أن مهمة الانبياء كانت رفع وعي البشر وتطوير حركة يعملون في اطارها والسعي لتطبيق ماجاء برسالاتهم.

الا أن مفكرا مثل الدكتور شريعتي أقر بالمقابل بأن لنشأة التشيع بعد طبقي لأنه جاء نتاجا لما اعتبره الصراع الطبقي في قريش بين العبيد والمحرومين الذين تبنوا الاسلام كسبيل للتحرير وبين السادة والاثرياء الذين حاربوا الاسلام في البداية ثم اعتنقوه بعد هزيمتهم أمامه. ورأي شريعتي أن المحرومين قد تجمعوا حول الامام علي كرم الله وجهه نتيجة معارضته لبزوغ الامتيازات الطبقية. أما معاوية بن أبي سفيان فقد كان ممثلا للمجموعة الثانية التي قررت اعتناق الاسلام فقط لتحيد به عن أهدافه المثالية ولتحقق من ورائه منافعها الذاتية(١٤).

لقد كان الدين – أي البنية الفوقية – هو مادفع الانسان نحو الحرية والوعي وكان الدين أيضا هو وسيلة الانبياء من سلالة ابراهيم والائمة الشيعة لحث الناس علي الثورة ضد النظم المستغلة. وقد لعب الدين هذا الدور – حسب شريعتي – لأنه يمثل بعدا لايمكن الاستغناء عنه في الطبيعة الانسانية(١٥).

(٢) أدوار كل من القيادة والطليعة والجماهير والتفاعل فيما بينهم :

المسألة الثانية المرتبطة برؤية المفكرين الاسلاميين التقدميين في ايران للمجتمع التوحيدي هي أدوار كل من القيادة والطليعة والجماهير والتفاعل فيما بينهم.

وقد قدم شريعتي وبحق الرؤية الأكثر شمولا لدور القيادة في النضال من أجل المجتمع التوحيدي. واعتبر أن دور القيادة حاسم بشكل خاص في تحقيق التغيير في المجتمعات المتخلفة(١٦).

وعرض شريعتي نموذجين تاريخيين للقيادة في النضال من أجل المجتمع التوحيدي وهما الصحابي الجليل أبو ذر الغفاري والامام علي بن أبي طالب، واعتبرهما مناضلين ضد الظلم والاستغلال والتمييز وفي سبيل المحرومين والمثل الاسلامية وحرمة الملكية العامة لوسائل الانتاج والمساواة بين البشر. كما أن كليهما كانا مؤمنين تقيين وكانا يكسبان عيشهما من عملهما وعملا

علي استخدام الاسلام كأداة خلاص للبشرية على المستويين المادي والروحي وليس وسيلة لتعمية الطبقات الدنيا وتزييف وعيها. وقد تحدث الامام علي عن الله تعالي كإله ينصر المؤمنين الفقراء وليس السادة الجشعين، ولهذا لم يكن غريبا أن أيده المستضعفون فقط وخانه السادة(١٧).

ولخص شريعتي دور القيادة في توحيد الجماهير في النضال من أجل العدالة مع تحصنهم بالوعي بالواقع الاجتماعي والسياسي(١٨).

وقد أضاف منظرو مجاهدي خلق معايير أخري لتلك التي شرحها علي شريعتي خاصة المعرفة والقدرة علي القيادة بشكل يفوق مالدي اتباع القائد. وهو أمر جلب علي المجاهدين اتهامات عديدة في مراحل لاحقة بأنهم يقدسون القيادة الفردية. لكن الواقع أن مفكري مجاهدي خلق عمدوا الي اظهار مساوئ الاعتماد الكامل علي القيادة وحدها موضحين أن القيادة لاتستطيع أن تفهم بالقدر الكافي كل الحقائق المتصلة بالبيئة المحيطة بالنضال الثوري. كما أن الاعتماد التام على القيادة سيعني عند القضاء عليها النهاية للحركة الثورية ككل ومن هنا طور مجاهدو خلق فكرة الحاجة الي مجموعة تكرس نفسها للنضال وتواجه كافة المشكلات والصعاب. وهذه «الطليعة» التي ستختار من بين الثوريين ستختار بدورها القيادة(١٩).

وهذه الفكرة بالطبع قريبة للغاية من المفهوم اللينيني للنخبة الثورية.

وقد ضرب أحمد رضائي - أحد أبرز منظري مجاهدي خلق - مثلا لهذه الطليعة بالامام الحسين واتباعه في معركة كربلاء حيث حاربوا تحت راية الاسلام لتحرير البشر وفي مواجهة التسلط والاستغلال والتزييف الديني(٢٠).

الا أنه حتي حول موضوع الطليعة، فان علي شريعتي كان هو مرة أخري من له الفضل - في صفوف الحركة الاسلامية التقدمية في ايران - في تطوير مفهوم شامل للطليعة. وطالب هذه الطليعة بأن تتخذ من النبي ابراهيم عليه الصلاة والسلام نموذجا في مواجهة الشجاعة للمعاناة (في شكل النار) التي تعرض لها في مقاومته للقمع ولحماية البشر من أن يكتووا بنار القهر والجهل. واذا اتبعت هذا النموذج ستتمكن هذه الطليعة من اعطاء المثل للناس وايقاظ الناس من سلبيتهم تجاه القهر والاستغلال بحيث يتحولون الي بشر يفضلون الموت وهم يقاتلون ضد الاوضاع التي تعوق تقدمهم نحو الكمال. وقد اعتبر شريعتي أن حفنة من الشباب المسلم الواعي خيرا من مئات المسلمين التقليديين السلبيين(٢١).

وقد فضل شريعتي أن تتكون هذه الطليعة من مثقفين اسلاميين تقدميين ليسوا من رجال الدين التقليديين ولا من العامة ولا من المثقفين المتفرنجين. والسبب في اختيار شريعتي هذا هو أنه اعتبر هؤلاء المثقفين وحدهم القادرين علي شرح الواقع الاسلامي بلغة مفهومة للجماهير في الوقت

الذي يتمكنون فيه من استخدام أدوات التحليل الغربي. كما يعي هؤلاء المثقفون تناقضات مجتمعاتهم الداخلية - خاصة الطبقية - ويستطيعون التنبؤ بنتائجها.

وقد هاجم شريعتي بشدة المثقفين العلمانيين في الدول الاسلامية بسبب مهاجمتهم للدين والذي يؤدي - حسب رأيه - الي تقوية مركز التفسير الرجعي للدين لأن الناس لن يتخلوا ابدا عن اسلامهم. ودعا شريعتي المثقفين الي انقاذ الاسلام من هذا التفسير الرجعي وأن يتبنوا التشيع العلوي كوسيلة لتوحيد الجماهير والتحدث بلغتهم وبهذا يلعبون دور الطليعة التي تبني للناس وعيهم القومي والاجتماعي(٢٢). ودعا هؤلاء المثقفين الي الاطلاع المتعمق علي التاريخ الاسلامي الذي يمثل تراث الجماهير حتي ينهوا عزلتهم عن الشارع ويعيدوا اكتشاف حركة مجتمعهم التاريخية نحو العدالة وبذلك يتجنبوا أن يسقطوا فريسة للاطر المرجعية الغربية الغريبة عن المجتمعات الاسلامية. وبدلا من أن يواصل هؤلاء المثقفون السخرية من عقائد المؤمنين - كما هو الحال في ايران حينذاك - فعليهم أن يعملوا لرفع مستوي الوعي الاجتماعي للكادحين(٢٣).

وكما كان الحال مع النبي صلي الله عليه وسلم وصحابته فان هذه الطليعة يجب أن يتحلي اعضاؤها بالتقوي والكفاح من أجل حياة أفضل للبشر جميعا(٢٤).

وقد حدد الدكتور علي شريعتي مهمتين للمثقفين : الأولي هي التخلي عن انتمائهم للطبقات العليا أو الوسطي والانحياز للمستضعفين والكفاح ضد التمايز الطبقي مع التحرر من التقاليد الاجتماعية التي تعيق الثورة الاجتماعية ذات الطابع الاسلامي. أما المهمة الثانية فهي قيادة الجماهير في ثورة مزدوجة: ثورة وطنية لانهاء السيطرة الأجنبية واحياء التراث الثقافي للجماهير (وهو في هذه الحالة الاسلام) وأخري اجتماعية لانهاء كل اشكال الاستغلال من خلال القضاء علي الرأسمالية ووضع حد لحكم النخب السائدة انتهاءا بانشاء المجتمع التوحيدي(٢٥). وقد اقترح شريعتي ان تتصف هذه الطليعة بالديمقراطية داخل صفوفها وبوجود برنامج ثوري تقدمي لديها ثم تتولي - عقب انجاز ثورتها المزدوجة - مهمة ايجاد حلول اسلامية لمشكلات الناس وقمع كافة العقبات امام النهج التوحيدي: سواء كانت هذه العقبات تقاليد رجعية أم مؤامرات من المفسدين أو من يسيئوا استخدام السلطة والثروة(٢٦). ويجب أن نشير ان هذا الحديث عن «حق قمع» هذه العقبات يثير تناقضا مع افكار أخري لشريعتي وغيره ممن يمكن اعتبارهم مثقفين اسلاميين تقدميين : فاذا كانت دعوتهم للحرية السياسية وحقوق الانسان والمشاركة السياسية، فكيف يستقيم كل ذلك مع «حق القمع» هذا ؟

كذلك فان مفهوم الثورة المزدوجة الذي تحدث عنه شريعتي كمهمة للطليعة يتماثل في الكثير من عناصره مع مفهوم مرحلتي الثورة في الفكر الماركسي، أي مرحلة الثورة الوطنية الديمقراطية ثم مرحلة الثورة الاشتراكية.

أما عن دور الجماهير، فاننا نجد مجاهدي خلق يعربون عن الاسف لغياب الوعي الشعبي بحقيقة معني المبادئ الاسلامية التوحيدية خاص أن أي نضال ثوري سيكون ممكنا فقط اذا عبر عن ارادة شعبية عامة. وكما ذكرنا من قبل فقد رأي المجاهدون أنه بما أن القرآن هو آخر كلمات الله الموحاه الي البشر، فارادة الله تتجلي من خلال ارادة البشر وطريق الله هو طريق البشر. ولم يؤد انتقاد مجاهدي خلق لغياب الوعي الشعبي الي منعهم من الاقرار بأنه احيانا يكون المسلم غير المتعلم أكثر قدرة علي فهم الطبيعة الديناميكية للاسلام من الفقهاء(٢٨).

ولكن علي شريعتي كان هو الذي خرج علينا - مرة أخري وليست أخيرة - بالتحليل المسهب والمتعمق لدور الجماهير في النضال لايجاد مجتمع توحيدي، وكانت نقطة البداية في منطقه هو أن البشر خلفاء الله علي الأرض وقد نزل القرآن موجها اليهم - وبالتالي فان أبا ذر الغفاري رضي الله عنه ذكر معاويه بن ابي سفيان بأن مال الله هو حق للناس، كما أن القرآن حين تحدث عن اقراض الله انما كان المقصود بذلك هو مساعدة الناس لان الله تعالي لايحتاج الي اقتراض من مخلوق كما أن القرآن - حسب شريعتي - أبرز بوضوح أنه في كل حالات الصراع الطبقي السابقة في التاريخ انحاز الله الي المستضعفين (٢٩).

ويذكر شريعتي أنه عند تناول المسائل الدنيوية في القرآن الكريم، فان تعبيري «الله» و«الناس» استخدما بشكل تبادلي. فاذا كان الحكم لله فانه بالتالي يجب ان يكون للناس وليس للنخب المتسلطة واذا كان المال لله فهو للجماهير وليس للرأسماليين المستغلين. واذا كان الدين لله فهو ملك للناس وليس لرجال الدين الرسميين المحافظين(٣٠).

ورأي الدكتور علي شريعتي أن الله يعلمنا في القرآن أن مجموع البشر - وليس القادة - هم المسئولون عن تقدم أو تدهور مجتمع ما. وأقر القرآن بدور الناس كعامل اساسى في تحقيق التغيير الاجتماعي عندما يكتسبون الوعي والمعرفة بالعالم وسنن الله التي لا تتبدل ويوظفون هذه السنن لخدمة مصالحهم وتقدمهم من خلال النضال المستمر(١). وكون الله تعالي قد خاطب البشر بتعبير «الناس» في القرآن الكريم، بدون تفرقة فيما بينهم، يعني بدوره ان علي هؤلاء البشر العمل لبلورة هذه الارادة الالهية في شكل محدد : أي النضال لانشاء المجتمع التوحيدي(٣١).

٣- العلاقة بين الفكر والحركة :

سنبدأ هنا مرة أخري بآراء الدكتور علي شريعتي الذي اعتبر أن الله لا يحب المسلم الذي لا يعني بشئون أخيه المسلم لأن في الاسلام الحقيقي فان الافعال - وليس التقوي - هي معيار الايمان. واعتبر عمل الانسان ودوره الاجتماعي واهتمامه بمصالح الناس هي معايير الحكم الالهي عليه يوم القيامة. وبالتالي صنف شريعتي الثوريين في مرتبة أرقي - كمسلمين - من رجال الدين الممتنعين عن ممارسة السياسة. فالانسان - حسب شريعتي - لا يصبح مسلما بمجرد الايمان بالله بل يجب أن

يشارك في النضال من أجل الحق(٣٢). أما مجاهدو خلق فرأوا أن المسلم لايستطيع الا ان يكون ثوريا لان الله تعالي أمر المسلمين في القرآن بالجهاد في سبيل الله والمستضعفين ومن يطلب العون. الا ان المجاهدين ركزوا علي الحاجة لاطار نظري ملائم يستجيب لاحتياجات ومشاكل الناس مع تناوله للمسائل الاساسية حول طبيعة «الانسان» و«الدين» و«التاريخ» و«الواقع الاجتماعي»(٣٣).

وهذا الامر لم يختلف معه شريعتي الذي اشار الي تركيز التشيع العلوي علي الاعداد الروحي والاخلاقي والايديولوجي للثورة. كما يجب ان يتصف الاتباع بالايمان بحتمية انتصار العدل. الا ان شريعتي أكد علي أن «التقدمية» و«الثورية» علي المستوي الفكري لا فائدة منها اذا لم تنعكس في شكل التزام اجتماعي ونضال سياسي من اجل العدل والمساواة والقضاء علي الفقر(٣٤).

وقد اعتبر سعيد محسن - احد منظري جماعة مجاهدي خلق - أن الاعداد الفكري هو شرط ضروري لعملية التعبئة الشعبية التي ستؤدي بدورها لتكوين حركة سياسية تعمل لصالح الجماهير ككل وليس مجموعة أو طبقة بعينها وسترعي التطور الانساني تجاه الكمال(٣٥). وقد طور المجاهدون منهجا جدليا عند تناولهم العلاقة بين الفكر والحركة مركزين في هذا الاطار علي مقولة الامام علي «ان الطريق من الايمان يقود الي العمل، ومن العمل يقود الطريق ايضا الي الايمان»(٣٦).

وقد علق شريعتي علي هذا الحديث مشيرا الي الرسول صلي الله عليه وسلم الذي امضي ثلاثة عشر عاما في مكة يتلقي وحي السماء ثم توجه للعمل بعد ذلك لبناء الدولة. ويستنتج شريعتي من ذلك أن الفكر يجب أن يسبق الحركة ويمهد لها ثم - بعد التجربة العملية - علي المرء مراجعة افكاره ليختبر مدي امكانية تطبيق افكاره. فالجهاد والاجتهاد - في رأي شريعتي - هما ركنا الاسلام الثوري والتقدمي(٣٧).

ثالثا : الرؤية التاريخية :

قدم علي شريعتي رؤية فلسفية للتاريخ تراه في شكل صراع مستمر بين معسكرين متنازعين، بدأ منذ الصدام بين ولدي آدم عليه السلام : هابيل وقابيل. وقد اعتبر شريعتي أن صراع الأخين هذا عكس تمايزا طبقيا وليس خلافا قيميا. فقد مثل هابيل الاخوة الانسانية والملكية الجماعية لوسائل الانتاج وقيم المجتمع التوحيدي، وعلي الجانب الآخر فقد مثل قابيل بدايات الملكية الفردية ذات النزعة الاحتكارية والتعدي علي حقوق الآخرين وسوء استغلال الدين(٣٨). ومنذ ذلك الحين انقسمت البشرية إلي معسكرين : المستكبرون والمستضعفون، وكلاهما استخدم الدين : معسكر قابيل استخدمه كوسيلة لخداع البشر وتبرير الاوضاع الظالمة القائمة والحصول علي

مكاسب سياسية واقتصادية واجتماعية، بينما استخدمه معسكر هابيل لتحقيق الوعي والثورة والعدل(٣٩). وقد نجح معسكر قابيل في احتكار كل شئ : ما هو مادي وما هو غير مادي : الثروة والسلطة وحتي الدين ذاته. وأكد التاريخ ارتباط هذه السلطات الثلاثة (السياسية والاقتصادية والدينية) فيما بينهما في علاقة دعم متبادل(٤٠).

الا أن شريعتي رغم اقراره بانتصار معسكر قابيل عبر التاريخ - باستثناء فترتى حكم الرسول والامام علي - فانه أعطي للمستضعفين وعملهم الفضل في انشاء الحضارات المتعاقبة علي الأرض، رغم أنها نسبت ظلما الي النخب المسيطرة. واتهم شريعتي هذه النخب بدفع المستضعفين في البلدان المختلفة لقتال بعضهم البعض لتحقيق مصالح مستغليهم. ولم تنته هذه الظاهرة مع ظهور الاديان. فالدكتور علي شريعتي يتهم الاحبار والرهبان الذين خلفوا الانبياء بأنهم اصبحوا جزءا من الطبقات المستكبرة والمستغلة. وتحت شعار حماية الدين، اقنع هولاء العامة ببناء المعابد وبدخول «حروب مقدسة» لم تخدم الا مصالح الحكام المستكبرين. وعندما جاء الاسلام ووعد الرسول صلي الله عليه وسلم المحرومين وراثة الأرض، انعش آمالهم في حياة أفضل. لكن شريعتي يري أنه حتي مع الاسلام، فقد انحرف به الامويون واستخدموا عباءة الاسلام ليقودوا حروبا ضد المستضعفين وحماتهم مثل أئمة الشيعة. وبنيت المعابد والقصور باسم الله وعاد استعباد واستغلال الفقراء وتأسست ارستقراطية باسم الله والرسول ودعمتها طبقة جديدة من رجال الدين الرسميين(٤١). وطبقا لمفهوم شريعتي فان كل صور التمايز عبر التاريخ : بين السيد والعبد وبين صاحب الأرض والفلاح، وبين الرأسمالي والعامل، وبين الاستعمار والمستعمرين وبين الشرق والغرب يمكن اعتبارها استمرارا تاريخيا لصراع قابيل وهابيل.

وقد توصل شريعتي من رؤيته الفلسفية للتاريخ التي عرضنا لها سلفا الي استنتاجين مهمين هما : أولا : أن كل شئ في العالم يستند الي سنن الله التي لا تتبدل (وقد سبق تفصيل ذلك) وثانيا : أن الصراعات الاساسية في التاريخ الانساني كانت معنية بالاساس بالسلطة السياسية قبل الملكية الاقتصادية. فالسلطة السياسية هي التي اوجدت الملكية الخاصة والتي بدورها أعطت للسلطة السياسية الديمومة والشرعية. وهذا الاستنتاج يتناقض مع التحليل الماركسي ولكنه يتسق مع اعتقاد شريعتي نفسه بأسبقية البنية الفوقية السياسية علي البنية التحتية الاقتصادية والاجتماعية كما سبق توضيحه.

ونلاحظ أن مفهوم سنن الله يتكرر بشكل منتظم في أدبيات المفكرين الاسلاميين التقدميين في ايران ويتمحور حوله العديد من افكار هؤلاء ودعاويهم. فمجاهدو خلق مثلا تعتبر أنه طبقا لاحدي سنن الله فان النظم الرأسمالية والظاهرة الامبريالية ستختفيان لانهما لا يتوافقا مع الاحتياجات المادية والمعنوية للشعوب. ورأت الجماعة أنه مع تقدم التكنولوجيا يتزايد التناقض بين

اداة الانتاج - العمال - والعلاقات الانتاجية ذات الطبيعة الاستغلالية مما يزيد ضغوط الطبقات الكادحة نحو ثورة تعيد وضع هذه الطبقات كخلفاء لله علي أرضه(٤٢).

ورغم محاولة المجاهدين ابراز علاقة بين القوانين الالهية التي تحرك التاريخ من جهة وبين نضال الجماهير من جهة أخري، فان هذا التحليل لحتمية سقوط النظم الرأسمالية بدا معتمدا بشكل مكثف علي استعارات حرفية من الادبيات الماركسية وهو ما يثير عدة تساؤلات حول مدي مصداقية هذا التحليل من المنظور الاسلامي من جهة ومدي جدية ادراج الاشارة لسنن الله في هذا الاطار من جهة اخري.

وقد عبر مؤسسا مجاهدي خلق - سعيد محسن ومحمد حنيف نزهد - عن قناعة تاريخية لدي الجماعة في حتمية انتصار الحق علي الباطل علي المدي الطويل - وبالتالي انتصار خط مجاهدي خلق، وتفسيرها للاسلام(٤٣) . واعتبر أحمد رضائي خط المجاهدين امتدادا طبيعيا لنهج النبي صلي الله عليه وسلم ولنضال الامام الحسين. وتعكس هذه القناعة في الواقع مشكلة هيكلية لدي عدد كبير من التيارات الاسلامية السياسية المعاصرة التي تفترض مسبقا أن رؤيتها للدين هي وحدها الحق وأن ماعداها باطل، كما تلقي بظلال علي مصداقية ما تقوله بعض هذه التيارات - ومنها مجاهدو خلق - من أنها حين تصل الي السلطة سوف تحترم التعددية السياسية، كما أن عبارة أحمد رضائي تعني في واقع الامر أن الهدف لم يتحقق بعد، فالرسول والامام الحسين جاهدا من اجله ومجاهدو خلق مازالت تجاهد من اجله وهو أمل لم يتحقق.

رابعا : حرية الفكر والبحث :

كان علي شريعتي جريئا كعادته عندما أعلن ان المسلمين يجب أن يدركوا أنهم لا يحتكرون وحدهم كل الايجابيات ولا يكفي ان يقولوا أن لديهم القرآن والسنة ولكن عليهم دراسة ما هو متاح في العالم من حولهم ويأخذون منه ما هو مفيد لهم ومتفق مع المبادئ الاساسية للشريعة(٤٤).

أما مسعود رجوي - الزعيم الحالي لمجاهدي خلق - فيري ان الشريعة تتقبل تفسيرات متباينة - بحسب الظروف الاجتماعية والاقتصادية السائدة والانتماء الطبقي للمفسر - وأن تفسير المجاهدين للشريعة يراها كخطوط توجيهية عريضة يتمكن المسلمون في اطارها من الاجتهاد والتفكير في حلول لمشكلاتهم وليس كنصوص جامدة تقدم اجابات لكل الاسئلة التفصيلية التي يواجهها المسلمون في حياتهم اليومية(٤٥). وقد اعتبر مجاهدو خلق ان اللغة السياسية للاسلام تعرضت للتحريف عن معناها الشوري الأصيل بواسطة الأنظمة القمعية والطبقية التي حكمت المسلمين عبر القرون. واعتبروا هذا التحريف تنفيذا لنبؤة الامام علي بن ابي طالب بأنه «سيأتي يوم لن يبقي فيه من الاسلام الا الاسم ولن يبقي من القرآن الا الحروف علي الصفحات»(٤٦)، واعتبروا ان ازالة هذا التحريف شرط ضروري لعودة الاسلام لقيادة البشر - علي المستويين الفردي

والجماعي – علي طريق الكمال الروحي والمادي(٤٧).

واذا كان مجاهدو خلق هم الذين ابرزوا فكرة تحريف المفاهيم السياسية للاسلام، فان المنظر والمفكر د.علي شريعتي هو الذي اخذ علي عاتقه محاولة جادة وشاملة لاعادة تفسير هذه المفاهيم الاسلامية الشيعية بما اعتقد أنه يتفق مع معانيها الأصلية. ولكن قبل قيامه بهذا العمل، عمد شريعتي الي تحليل اسباب تحريف هذه المفاهيم، فبداية التحريف – طبقا لتصوره – جاءت مع الامويين في مواجهة التشيع الذي مثل الاسلام الحقيقي. الا انه بمرور الوقت وخاصة مع تولي الأسرة الصفوية حكم ايران (١٥٠١ – ١٧٢٢) تحول التشيع الي دين شعائري تحتكره مؤسسة دينية رسمية بيروقراطية تبرر ممارسات الصفويين القمعية والاستغلالية وتعزل التشيع عن المسائل السياسية والاجتماعية وتنحيه الي الاهتمام بالحياة الآخرة. الا ان هذه المحاولات لم تقض تماما علي التشيع الحقيقي (العلوي) المتوجه للعدل والثورة(٤٨). وفي اطار هذا التشيع العلوي، قدم شريعتي التفسيرات الجديدة لمفاهيم شيعية واسلامية تقليدية. ومثال لذلك مايلي :

١- «العدل» : ففي التشيع الصفوي ترك امر العدل للحياة الاخري وأمر الناس بترك هذه الحياة للحكام – مهما كانت درجة فسادهم – وانتظار الامام. اما التشيع العلوي فيري ان الله عادل وبما أن البشرية هي من خلق الله، فان المجتمع البشري يجب ان يتصف بالعدل ليعكس صفة خالقه(٤٩).

٢- «الحج» : يرفض شريعتي اعتبار الحج مجرد شعيرة، وانما تعبير عن وحدة البشرية بلا أي تمايز كما كانت عند بدء وجودها. ففي الحج تتماثل الملابس ولا يوجد تباين اسري أو عرقي أو طبقي ولكن يتفاعل البشر مع بعضهم البعض. والدرس المستفاد من ذلك في حياة البشر اليومية – في رأي شريعتي – هو ضرورة ارتباط المسلم بمشكلات مجتمعه وعدم انعزاله عنها حتي يتأسس المجتمع التوحيدي(٥٠).

٣- «الغيبة» : حسب التشيع الصفوي، يشير هذا التعبير الي اختفاء الامام الثاني عشر في القرن العاشر الميلادي حيث علي الشيعة انتظار عودته. الا ان شريعتي يري أن الغيبة كانت دعوة من الله للمؤمنين لتولي زمام أمورهم بيدهم واختيار من يرون أنه يصلح لقيادتهم نحو اقامة المجتمع التوحيدي ويراقبون هذه القيادة ويستطيعون تغييرها. كما كانت الغيبة تعبيرا عن رفض عبادة الشخص لانه في الاسلام لا احد فوق البشر ولا يحق لاحد أن يحدد مصير الناس(٥١).

٤- «الشهادة» : اعتبر شريعتي الشهادة غاية الجهاد ودليل الاعتقاد في التوحيد ووسيلة لانقاذ المسلمين من القهر والاستغلال وايقاظ وعيهم حتي يتصدوا لاعدائهم(٥٢).

٥- «الامامة» : حسب التشيع الصفوي، فان الامام هو آله صفير بين الله وعباده. الا أن

شريعتي يحث المسلمين علي الاندماج في النشاط السياسي وذلك حتي يشعر الامام الثاني عشر عند ظهوره بالسعادة عند رؤية اتباعه يحاربون من أجل العدالة. وحتي يحين ذلك، فعلي المسلمين تولي تقرير أمورهم تحت قيادة مؤمنة ومستنيرة تساعد الجماهير علي تطوير وعيها واجتهاداتها(٥٣).

٦- فسر علي شريعتي احتفال الشيعة بعاشوراء الحسين في المحرم بأنها صرخة لاستشهاد الحسين المناضل من اجل العدالة وليس الحسين الضحية المغلوبة علي أمرها، الحسين الذي استشهد ليتعلم المسلمون كيفية مواجهة القهر والاستغلال والتزييف الديني(٥٤).

خامسا : الموقف تجاه العقائد والافكار غير الاسلامية :

اعتبر آية الله طلقاني ان الاحزاب السياسية التي لا تسمح بالنقد تمثل نموذجا للضعف الايديولوجي. ورأي أن ديمقراطية الاسلام تسمح بوجود الايديولوجيات والنظم القيمية لكل الناس وليس لمجموعة أو طائفة بعينها(٥٥).

ومن جانب مجاهدي خلق فقد عبر مسعود رجوي عن رؤيتهم للاسلام كعقيدة تسمح بالتعددية وتنهي اتباعها عن فرض - أو السماح بفرض - احتكار السلطة بواسطة ايديوولوجية بعينها(٥٦). بل وأشارت الجماعة في مواضع أخري الي جلوس الامام الشيعي السادس جعفر الصادق مع الدهريين في الكعبة وحواره معهم. واستعانت الجماعة بآيات قرآنية تحرم فرض الاسلام علي البشر أو اجبار الآخرين علي قبول ما لايقتنعون به، وآيات توضح أن الله وحده هو الذي يحكم يوم القيامة بين الناس فيما كانوا فيه يختلفون، وهو حق لم يمنحه الله لاي من عباده. واعتبر مجاهدو خلق أن المعيار الوحيد للحكم علي صحة أية أيديولوجية هو مدي ما تؤدي اليه من خدمة لمصالح الجماهير. وتساءلت الجماعة في احد مطبوعاتها بايمان اذا كان المرء واثقا من صدق الاسلام فلماذا يخشي العقائد الاخري ؟(٥٧)اما علي شريعتي فيؤكد من جديد انه في المجتمع الاسلامي حتي من يعادون الله والدين مسموح لهم بالحياة وبالتعبير عن آرائهم، ويذكر شريعتي أن القرآن يطالب المسلمين بالحوار مع الخصوم وتفهم منطقهم والتسامح معهم وعدم فرض أي شئ عليهم أو قيود علي أفكارهم. والسبب في تلك الدعوة أن المناقشات والتجارب وحدها هي التي تفرز الايمان الصحيح. وفي خطوة اخري علي طريق التنوير الاسلامي، يعبر شريعتي بوضوح عن رأيه بأن ايديولوجيات عديدة تتشابه مع الاسلام في عدة عناصر وذلك نظرا لان هناك مثل عليا انسانية عامة تتخطي الحدود العقائدية أو الزمانية أو المكانية أو الاجتماعية. وضرب مثالا لهذه المثل بالحرية من القهر، والتحرك نحو الكمال، والعدالة والوعي الصحيح وأولوية المجتمع علي الفرد والقضاء علي الصراع الطبقي. الا أنه لا يدع الفرصة تمر دون توضيح أن العقائد المختلفة تختلف في تفسير هذه المثل نظرا لان كل عقيدة هي نسق فكري شامل ومتكامل تتعامل مع كافة ابعاد

الحياة الانسانية ولكن من منظور فلسفي مستقل ومتمايز(٥٨).

ومما يتسق مع رؤية شريعتي لاحياء المعاني الحقيقية للمفاهيم الشيعية التقليدية، دعا أيضا الي تطهير التشيع مما أسماه بالخرافات التي تناقض الحقائق العلمية الحديثة نظرا لان مثل هذه الخرافات تضعف المذهب وتجعله غير قابل للتصديق. ويدعو شريعتي للعودة الي الاسلام الحقيقي الذي شجع الاجتهاد والاكتشاف العلمي. الا أنه لايفوت الفرصة دون انتقاد العلوم الغربية التي تجعل فكر البشر وارادتهم مستعبدة «لالهة العلم الحديث» التي - باسم الموضوعية - تنزع من البشر اي اعتقاد ايديولوجي أو مسئولية اجتماعية وانسانية. ويتهم شريعتي العلوم الحديثة بأنها تحولت الي خادمة لمن يملك القوة والسلطة. وبدلا من أن تساعد منتجات العلم الحديث البشر علي التحكم في الطبيعة فانها استعبدت ودمرت الانسان(٥٩).

ويوضح الدكتور شريعتي أنه عندما خلق الله تعالي آدم حدد مهمة الانسان عبر العصور: التحقق في اسرار الطبيعة لان مصيره سيكون نتاجا لما يتوصل اليه من علم ومعرفة. بل ان الله وضع التسلسل الهرمي للمخلوقات حسب ما لديهم من علم ومعرفة. ويحدد شريعتي بجلاء لا لبس فيه أن الاسلام في حد ذاته ليس علما بل رؤية شاملة لها توجه معين للعلوم وابتكاراتها. فالاسلام شجع العلم والعلماء ولكن المسلمين يجب أن يكفوا عن محاولة التلفيق بين الاكتشافات الحديثة والآيات القرآنية، وعليهم ترك العلوم للمتخصصين. الامر الوحيد الذي يحدده الدين هو المجالات التي تستخدم فيها نتائج العلم الحديث(٦٠).

اما مجاهدو خلق فقد تحسروا علي أيام كان الاسلام الحقيقي فيها حيا ودفعت الروح الاسلامية المؤمنين الي طلب المعرفة في مجالات جديدة من العلم والاختراع، واعتبر احد مؤسسي مجاهدي خلق - محمد حنيف نزهد - ان من يتسلحون بالفكر العلمي هم وحدهم القادرون علي تفهم الواقع الاجتماعي والسياسي واعداد انفسهم للتعامل معه(٦١).

سادسا : الموقف من رجال الدين :

باستثناء آية الله طلقاني، لم ينتم المفكرون الاسلاميون التقدميون في ايران الي المؤسسة الدينية الرسمية ولم يدرسوا بالحوزات العلمية. أما طلقاني، فقد اعتبر احدي مهماته هي سد الفجوة التي تفرق بين رجال البازار* التقليديين من جانب واصحاب الياقات البيضاء الذين تخرجوا من المدارس والجامعات الحديثة من جانب، وبين رجال الدين المحافظين المعادين للسلطة من جانب ثاني وبين الثوريين والمثقفين الراديكاليين من جانب ثالث. ورغم انتمائه لفئة رجال الديـــن،

*يمثل البازار بشكل عام القطاع الاقتصادي التقليدي المتوسط والصغير الحجم والذي كانت علاقاته محدودة بالقطاع المصرفي الحديث وكذلك بالقوي الاقتصادية الرأسمالية الحديثة والكمبرادورية التي وجدت وقت الشاه.

رفض طلقاني اعطاء أية امتيازات خاصة لهم، الا حق - وواجب - تفسير الشريعة، وهو أمر فاق في الواقع ما كان بقية المفكرين الاسلاميين التقدميين مستعدين لتقديمه لرجال الدين . وفي حين استهجن طلقاني تولي رجال الدين لمناصب حكومية، فانه لم يستبعد حقهم في ترشيح أنفسهم لانتخابات تشريعية علي ان يكون ذلك علي قدم المساواة مع بقية المرشحين. ورفض طلقاني أن يخضع كبار رجال الدين لقانون آخر غير الذي يخضع له بقية الناس(٦٢).

اما مجاهدو خلق فقد رفضوا التفرقة بين الناس علي حسب زيهم أو وظيفتهم. واعتبروا المعيار الوحيد للتمايز هو الانتماء الطبقي لكل فرد عقائديا وعمليا، وعلي هذا الاساس ذكروا أنه ليس مهما أن يكون الانسان رجل دين أم لا، ولكن المهم هل هو رجل دين رجعي أم تقدمي ؟ ومن هذا المنطلق عارض المجاهدون أي دور سياسي لرجال الدين كمؤسسة ولكنهم قبلوا مشاركتهم في العملية السياسية كأفراد (٦٣).وقدم علي شريعتي من جانبه أعمق وأعنف نقد لرجال الدين فقد اعتبرهم ضمن نسل قابيل لانهم احتكروا تفسير القرآن رغم أن الاسلام الحقيقي توجه للمسلمين وعقولهم مباشرة بشكل بسيط لايحتاج الي وسطاء. كما اتهم رجال الدين الشيعة بشكل خاص بدعم التشيع الصفوي وتحويل التشيع - الذي نشأ اصلا كعقيدة ثورية - إلى مؤسسة شكلت جزءا من النظام الحاكم تسعي للحفاظ عليه وتبرير سياساته والاوضاع الاجتماعية القائمة. كما اتهمهم بالعداء - ليس فقط للحضارة الغربية - ولكن لاي شكل من اشكال الابتكار أو التغيير، لانهم يعتبرون الثورة الاجتماعية، ونفي الطبقات، والتغييرات في البنية التحتية، ومعارضة استغلال العمل بواسطة رأس المال، وحماية حقوق الانسان ومحاربة الامبريالية اشكالا من الكفر(٦٤). واخذ شريعتي علي رجال الدين حصرهم اهتمامات الدين في الحياة الاخري وحصر انشطته في المساجد والمجالس الدينية، ولم يستبعد شريعتي رجال الدين التقدميين من المشاركة في الطليعة التي سبق الاشارة اليها، الا انه أوكل مهمة اعادة تفسير الشريعة الي المثقفين من غير رجال الدين. وقد أدخل شريعتي التفرقة بين تعبيري «عالم» و«معمم» وانتقد «المعممين» لانهم يرتدون زي رجال الدين دون ان يكون لديهم الالتزام أو المعرفة الدينية الملائمة أو الانخراط في العمل الاجتماعي(٦٥).

سابعا : الموقف تجاه الماركسية والتجارب الانسانية التقدمية الاخري :

اعتبر اية الله طلقاني ان الشيوعية بمعناها الحرفي - أي المشاركة في وسائل الحياة - وضع أساسها الاسلام علي عهد الرسول صلي الله عليه وسلم عندما آخي بين المهاجرين والانصار الا ان طلقاني أعلن بوضوح رفض المادية التاريخية وسيادة المادة لأن الاسلام دعا الي الايمان بخالق واحد هو الله. وقد اتهم طلقاني النخب الحاكمة في الدول الاشتراكية بأنهم رأسماليون جدد يستعبدون الناس. ولكنه لم يعتبر الشيوعيين في الدول الاسلامية تهديدا للاسلام الثوري الديناميكي المعادي للاستغلال، الا انه شعر بالاسف لانهم لم يجدوا من يوجههم للتدين الحقيقي نظرا لاصطدامهم

برجال دين قدموا لهم خرافات فارغة باعتبار انها هي الاسلام(٦٦).

أما جماعة مجاهدي خلق فقد كانت أكثر قربا للماركسية من طلقاني أو شريعتي حيث اعتبرت الاسلام والماركسية يناضلان ضد الظلم ويحثان علي النضال والتضحية، واستنتجت من هذه الفرضية ان الاسلام والماركسية سيتعاونان مادام يوحد بينهما النضال ضد القهر والرجعية والامبريالية(٦٧).

اما عن علي شريعتي فرغم أنه شارك كارل ماركس الاهتمام بالحتمية التاريخية (ولكن ليس الاقتصادية)، والعلاقة بين البنية الفوقية والتحتية، وبفلسفة التاريخ الانساني بوصفه تاريخ للصراع الطبقي، ورغم مشاركته لينين في الاهتمام بدور الطليعة، فان شريعتي رفض الاساس الفلسفي المادي للماركسية واعتبر استنتاجات ماركس السياسية بشأن المستقبل غير علمية. كذلك انتقد شريعتي ماركس لانه اعتبر الانسان نتاج لنمط الانتاج وهو ما يخالف التعاليم الاسلامية التي اعتبرت الانسان خليفة الله علي أرضه. ورغم أن شريعتي وظف مناهج التحليل الماركسية في كتاباته، فانه حصر الماركسية في اطارها الجغرافي الغربي بوصفها نتاجا للبنية التحتية الاقتصادية والاجتماعية لنظام الانتاج الصناعي البرجوازي - كما اتهم شريعتي ماركس بعدم معارضة نهب الغرب للشرق وركز اهتماماته علي الصراع الطبقي بالغرب وهو - حسب تعبير شريعتي - صراع معني بكيفية توزيع ما تم نهبه من الشرق(٦٨).

ولم يقصر شريعتي انتقاداته للماركسية علي المستوي العقائدي فقط بل هاجم الاحزاب الشيوعية التي تحولت الي مؤسسات بيروقراطية فقدت بريقها الثوري وفشلت في تفهم التناقضات الحقيقية بين الامبريالية والعالم الثالث، وبين الرأسمالية والعمال. كما فشلت هذه الاحزاب في تفهم دور القومية والدين في العالم الثالث كأدوات معادية للامبريالية، كما شملت انتقاداته المجتمعات الشيوعية ككل حيث سادت ديكتاتورية طبقة من كبار البيروقراطيين لا تختلف كثيرا عن طبقة الرأسماليين، وساد الارهاب الفكري باسم الحزب الواحد، وساد التعصب العقائدي باسم المادية الجدلية وتحول البشر الي آلات بحجة العمل لتحقيق الوفرة الاقتصادية والمادية حتي يتم الانتقال من المرحلة الاشتراكية الي المرحلة الشيوعية. وفي ظل هذه الظروف يخضع كل شئ للتخطيط : الثقافة، الاخلاق والمجتمع، بل ويتم استعباد الانسان في ظل تنظيم اجتماعي محكم(٦٩).

وبعيدا عن الماركسية، دعا شريعتي المسلمين الي دراسة الغرب وقادته السياسيين والاجتماعيين وتاريخه وتطوره الثقافي والفكري والمجتمعي، خاصة عصر النهضة وبروز البروتستانتية ودورها في تقدم أوربا. ودعا الي مقارنة كل ذلك بما يشابهه في التاريخ الاسلامي(٧٠). ونشير هنا الي ان العديد من دارسي الفكر السياسي الاسلامي اعتبروا ان علي شريعتي كان يطمح الي ان يلعب دورا مماثلا لما لعبه مارتن لوثر في تاريخ المسيحية، الا ان حياته

لم تمتد به ليتحقق له هذا الهدف.

ومن جانب مجاهدي خلق، فقد ركز أحد موسسيهم - سعيد محسن - علي ان الجماعة استوحت الهامها الثوري من نماذج النضال في العالم الثالث كما بلورها ماوتسى تونج، هوشي منه، شي جيفارا وريجيه ديبري، وكما جسدتها ثورات الصين وكوبا وفيتنام. واعتبر مجاهدو خلق ان كل هذه الافكار والثورات تمثل امتدادا لخط الامام علي ابن ابي طالب الذي دعا الناس لمحاربة الظلم وللتضحية في سبيل الاخرين ولايجاد اخوة انسانية توجه اخلاقيات الناس وتدعوهم الي السمو والكمال(٧١).

ثامنا : الموقف من الشريعة والاستعانة بالمصادر الاسلامية :

لم ير القائد الحالي لمجاهدي خلق - مسعود رجوي - أي تناقض بين الايمان بشمولية الشريعة وبين الاعتقاد بأن المبادئ التي أرستها الشريعة في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية هي ذات طبيعة عامة(٧٢).

اما علي شريعتي فاعتبر ان الاسلام لم يقتصر علي معالجة علاقة الانسان بربه أو تحقيق السمو الروحي للبشر وانما امتد ليشمل كافة مجالات الحياة ومناحيها(٧٣).

ولا حاجة لنا لاعادة القول بأن كافة المفكرين الاسلاميين التقدميين في ايران استعانوا في شرح افكارهم بآيات القرآن وأحاديث الرسول صلي الله عليه وسلم والامام علي وأئمة الشيعة. كما اعادوا تفسير مفاهيم دينية وأحداث تاريخية وقعت علي عهد الرسول والامامين علي والحسين لتأييد تفسيراتهم للاسلام. بل ان مفهوم «التوحيد» الذي كان محور فكر هؤلاء هو مفهوم اسلامي تقليدي تعرض لصبغه بمدلولات جديدة.

ومثال علي ذلك ان شريعتي اعتبر من المستحيل اقامة مجتمع غير طبقي دون الاسلام واعطي أمثلة بأبي ذر الغفاري والامام الحسين كمناضلين ضد الارستقراطية التي سلبت الجماهير الاسلامية سلطتها وحولت الخلافة الي ملك عضود ووراثي. كما حدد مجاهدو خلق هدفا رئيسيا لكل «ثورات» الانبياء وهو تحرير الجماهير الكادحة والمستغلة وتمكينهم من اقامة سلطتهم التي ستحقق دعوة الله لانشاء مجتمع القسط علي الأرض بل ان المجاهدين اعتبروا ائمة الشيعة قادة ثورات متتالية ضد الاقطاعيين والتجار المستغلين والخلفاء الذين اغتصبوا السلطة وخانوا نظام التوحيد عقب وفاة الرسول صلي الله عليه وسلم(٧٤).

وقد ركز مجاهدو خلق بشكل خاص علي استخدام الايات القرآنية لتعبئة الجماهير للنضال من اجل المستضعفين فأشاروا الي آيات دعت المستضعفين لمحاربة ظالميهم حتي لو كانوا أضعف منهم لان ارادة الله ستقف معهم حينذاك(٧٥).

وأكد شريعتي العمق الاسلامي لنظريته عندما رفض نسبة الظلم علي الارض الي مشيئة الله واعتبر ان وجود الظلم يعود لقبول المظلومين بما هو واقع عليهم(٧٦). وقد اتفق شريعتي مع مجاهدي خلق في اعتبار الاسلام عقيدة التغيير الثوري في البلدان الاسلامية نظرا لان الايمان والوعي الاسلامي ارث مشترك فيما بين الجميع لان الاسلام يمثل حضارتهم وتاريخهم وتقاليدهم وكان هذا الايمان والوعي هو الذي دفع في المقام الأول الرسول صلي الله عليه وسلم الي قيادة أعظم ثورات العالم لتطهير المجتمع البشري من الشرك في كل صوره، أي - حسب تعريف شريعتي ومجاهدي خلق - كل صور التمايز علي اسس عرقية أو طبقية كما كان الحال بالنسبة لارستقراطية قريش وتجارها وملاك العبيد بها، وعلي أساس الاسلام أقام الرسول الامة التي قدر لها ان تدخل صراعا لا ينقطع من اجل العدالة والمساواة والاخوة والملكية العامة لوسائل الانتاج والمجتمع اللاطبقي(٧٧).

تاسعا : الاسس الروحية والاخلاقية للفكر الاسلامي التقدمي في ايران :

في اطار فلسفة الانسان لدي الدكتور علي شريعتي، رأي ان الانسان له قطبين : الطين الذي خلق منه وروح الله التي نفخت فيه. وبتبني الاسلام، ينتقل الانسان تدريجيا من الطين صعودا نحو الروح : اي نحو الكمال ماديا وروحيا بما يحقق تحرير الذات والمجتمع وذلك نظرا لان الكمال لا يتحقق للانسان بمعزل عن الكمال الجماعي. وسيساهم في ذلك طلب العون والارشاد من قوة الله وارادته والايمان بالتوحيد، واعتبر شريعتي ان احدي مهام المجتمع التوحيدي عند انشائه ستكون تعميق الابعاد الروحية والاخلاقية في عقول البشر لانهما الضمانتان ضد سيادة الدكتاتورية والقمع ولتحرير البشر من قيود الرغبات المادية والمصالح الشخصية لصالح مشاعر الاخوة الانسانية والمساواة. واعتبر شريعتي قيمة الحرية الاساسية تكمن في تمكين الانسان من النضال للوصول الي طبيعته الالهية (الروح). وبينما اعتبر شريعتي التخلص من المغريات المادية شرطا لبدء الجهاد الثوري، فانه اشترط لوصول الانسان الي مرحلة الكمال الروحي ان يندرج في النضال الاجتماعي(٧٨).

أما مهدي رضائي - أحد مؤسسي ومنظري مجاهدي خلق - فطالب المسلمين بالنضال للوصول الي الكمال من خلال ترجمة الطاقات الالهية بداخلهم الي واقع مما يعدهم للحظة «لقاء الله». الا ان مهدي رضائي أوضح بجلاء ان الانسان لن يستطيع ان يصل الي هذا الكمال في ظل نظم اجتماعية وسياسية قمعية وظالمة نظرا لان الاوضاع الاجتماعية العادلة هي وحدها التي توفر الحرية والفرصة للانسان للوصول الي الكمال(٧٩).

وبهذا اتفق علي شريعتي ومجاهدو خلق علي ان الاوضاع المادية العادلة ضرورة مسبقة كوسيلة تساعد البشر علي ترجمة الطاقات الالهية التي خلقها الله بداخلهم الي واقع.

كما لعب مفهوم «الاخرة» دورا محوريا في فكر القوي الاسلامية التقدمية في ايران. فقد عبر مجاهدو خلق عن ان ايمانهم بالاخرة يؤكد المسئولية الفردية عن اعمال كل فرد بعد الممات وهو ما يتطلب حرية الاختيار للانسان في الحياة الاولي. كما يجب ان يعي كل انسان الاتجاه الذي تسير فيه اعماله في هذه الحياة لان كل عمل سواء كان خيرا أم شرا سيحاسب عليه الانسان يوم القيامة. ومن هذه الرؤية، دعا المجاهدون الثوريين المسلمين الي محاربة الظلم والتردي والقيم المزيفة سعيا للشهادة بدلا من مجرد الحياة بلا هدف، وحتي يتمكن بقية البشر من الحصول علي فرصة النضال من اجل الكمال. اما شريعتي فآمن ان هناك تكاملا بين هذه الحياة والآخرة بشكل يشجع الانسان علي العمل الاجتماعي الملتزم في هذه الحياة(٨٠). وقد طرح مفهوم المسئولية الفردية الذي استخدمه مجاهدو خلق تناقضا مع افكارهم الاخري التي تحبذ التوجهات الجماعية.

عاشرا : الرؤية العالمية للمفكرين الاسلاميين التقدميين في ايران :

يتناول هذا الجزء مسألتين :

أولا : المواقف الفكرية المعادية للامبريالية وللصهيونية والمؤيدة للاستقلال.

وثانيا : تصور هؤلاء المفكرين للبعد عبر الوطني لفكرهم وحركتهم.

١- الموقف تجاه الامبريالية والصهيونية ومفهوم الاستقلال :

يجب اولا ان نشير الي ان المفكرين الاسلاميين التقدميين في ايران ادركوا تعدد وجوه الظاهرة الامبريالية : السياسي والاقتصادي والثقافي.

ورغم كونه رجل دين، فان اية الله طلقاني اعرب عن تقديره للدكتور مصدق - رئيس وزراء ايران العلماني في بداية الخمسينات الذي امم النفط - وأكد أن الاستقلال الوطني هدف يجب تحقيقه بواسطة الاسلام سواء من الاستعمار الشرقي أو الغربي(٨١).

بالمقابل، حذر شريعتي المسلمين من محاولات الامبريالية بث الفرقة في صفوفهم لاضعاف ايمانهم وحتي يتم السيطرة علي كل مجتمع اسلامي بمعزل عن بقية الامة ودعاهم لالحاق الهزيمة بالامبريالية حتي يحيوا انتصار الرسول صلي الله عليه وسلم علي المشركين في موقعة بدر، واتهم شريعتي الامبريالية بجمع اقنعة قابيل الثلاثة : السلطة السياسية والثروة الاقتصادية والتزييف الديني حتي تستمر في استغلال البشرية. واعتبر أن الكفاح ضد الامبريالية والصهيونية فريضة علي كل مسلم. وعرف الصهيونية كأحد اشكال الامبريالية(٨٢) وهو أمر يقترب من تصور الفكر اليساري العربي المعاصر - خاصة الناصريين - لاسرائيل اكثر مما يتماثل مع فكر القوي الاسلامية التقليدية في العالم الاسلامي.

اما مسعود رجوي زعيم مجاهدي خلق فأكد التزام المجاهدين الكفاح يدا بيد مع بقية القوي

الثورية لتدمير الامبريالية والصهيونية، وذكر بمسئولية الامبريالية العالمية والنظم التابعة لها في الدول الاسلامية عن معاناة الشعوب. واتهم هذه النظم بأنها مدينة بوجودها لدعم السادة الامبرياليين وضد ارادات شعوبها(٨٣).

أما عن البعد الاقتصادي للامبريالية، فان علي شريعتي - مثله مثل مفكري مدرسة التبعية في العالم الثالث - اعتبر أن استغلال شعوب العالم الثالث شرطا لتقدم الغرب(٨٤). ودعت مجاهدو خلق الي انهاء تبعية الدول الاسلامية الاقتصادية علي الغرب مما يتطلب انشاء اقتصاد مستقل قائم علي مشاركة الجماهير في ادارته(٨٥).

وبالنسبة للبعد الثقافي للامبريالية، اتهم طلقاني الامبريالية الغربية بتعميق الهوة بين الاسلام والشيوعية(٨٦). اما مجاهدو خلق فقد اتهمت الامبريالية بتزييف الاسلام وتقديمه الي الشعوب الاسلامية بشكل يساعدهما علي استعمار واستغلال هذه الشعوب والسيطرة علي مواردها وثقافتها ومناهج التربية والتعليم بها(٨٧).

واعتبر علي شريعتي التناقض بين الاسلام التقدمي والامبريالية حتميا وغير قابل للمساومة، نظرا لان الاسلام دعا الي التناغم والعدالة والحرية والكمال في حين ان الامبريالية الثقافية معنية اساسا بحماية الاستغلال وتري الانسان كمجرد مستهلك وبالتالي عبد للنظام الانتاجي السائد - واطلق شريعتي علي الامبريالية الثقافية وصف «يزيد القرن العشرين» (في اشارة الي يزيد بن معاوية بن ابي سفيان) لانها تعيق نضال الحركة الاسلامية نحو الكمال. وقد اقر شريعتي بأن الامبريالية قد تتخلي عن النهب والاستعباد والقهر المباشرين لشعوب العالم الثالث لصالح وسائل أكثر خداعا وتحت شعارات تحديث الشرق، بما في ذلك الدعاية للازياء والاخلاقيات الغربية والحرية الجنسية والنزعة الاستهلاكية وجعل هذه الشعوب تنظر بشكل سلبي الي ثقافتها وتاريخها وتقاليدها مما يؤدي الي تدمير شخصيتها المستقلة ويساعد علي استمرار نهب موارد العالم الثالث وجعل أسواقه مفتوحة للسلع الغربية وتمكين الغرب من تعيين حكام تابعين له لهذه البلدان. وقد تعلمت الامبريالية الدرس جيدا، وهو انها حين تهدف الي السيطرة اقتصاديا وسياسيا علي شعب ما فعليها تدمير قيمه ونزع جذوره من الاعماق. ويتطلب النضال العالمي ضد الامبريالية - في رأي شريعتي - عودة واعية للاسلام(٨٨) ومن الجدير بالنظر في موقف شريعتي هذا انه يتشابه كثيرا - ان لم يكن يتطابق - مع مواقف العديد من الحركات الاسلامية الاصولية المعاصرة عبر العالم الاسلامي والتي تعطي اهمية قصوي لمفهوم الامبريالية الثقافية هذا - قبل الامبريالية السياسية أو الاقتصادية - كما انه يتشابه مع افكار فرانز فانون* حول هــــذا

* كاتب سياسي واجتماعي فرنسي زنجي.

الموضوع حتي ليمكن القول بتأثر علي شريعتي بما طرحه فانون في هذا الاطار، خاصة في ضوء ثبوت وجود عدة مراسلات بينهما.

٢- البعد عبر الوطني للقوي الاسلامية التقدمية في ايران :

تكمن اهمية هذا البعد في كون كافة الحركات الاسلامية - بما بينها من تباينات - تجمع علي ان الاسلام موجه للبشر كافة في كل زمان ومكان.

وقد ذهب آية الله طلقاني الي حد اعتبار أي ثورة في أي بقعة من العالم موجهة ضد الظلم والطغيان والامبريالية هي ثورة اسلامية نظرا لان ارادة الله تعبر عن نفسها من خلال ارادة الشعوب المستضعفة في كفاحها من أجل تحررها. ولا يعني ذلك ان طلقاني تجاهل الانتماءات الوطنية، بل انه اعتبر أنه - باسلاميته - يؤكد كونه ايرانيا، نظرا لان الاسلام هو التراث القومي لايران. ودعا طلقاني للحرية والتحرر لكل المستضعفين في الارض(٨٩).

اما الدكتور شريعتي فقد ركز علي دول العالم الثالث ككل وعلي الدول الاسلامية بشكل خاص واعتبر الاسلام رسالة عالمية موجهة لتحرير الشعوب ووحدتها في كل بلد. وكما كان الحال في الحضارات القديمة، فان العالم الحديث يشهد انقسام المستضعفين من خلال حدود وطنية تدفعهم لمحاربة بعضهم البعض لخدمة السادة القادرين، وبالتالي يصبح الوريث الشرعي لراية الحسين الحمراء هي الثورة العالمية من اجل العدالة التي يجب ان يقوم بها الفقراء والمستضعفون في العالم(٩٠). وهذه الفكرة هي قريبة للغاية - باستثناء الاستعارات والاشارات الدينية - من مفهوم كارل ماركس حول انقسام الطبقة العاملة من خلال حدود قومية.

ولاشك ان شريعتي كان يدعو الي شكل من اشكال الوحدة فيما بين المسلمين لمواجهة الامبريالية وان لم يوضح الهيكل الدستوري لهذه الوحدة وان اكد علي ضرورة استقلال كافة البلدان الاسلامية قبل تحقيق العالمية الاسلامية. واكتفي شريعتي بالدعوة - عقب استقلال الكيان الاسلامي - لتقرير المسلمين لكيفية حكمهم وأسس هذا الحكم وتحرير الأراضي الاسلامية المحتلة. ورغم اقرار شريعتي بالاسلام كعنصر توحيد بين الشعوب الاسلامية، فانه لم ينكر القومية بل رفض بعض اشكالها التي تعيق عالمية الاسلام وتقسم المسلمين(٩١). وهذا المفهوم يقترب بشكل كبير من تصور الامام حسن البنا للقومية وحكمه عليها كما جاء في «مجموعة رسائل الامام الشهيد حسن البنا».

اما مجاهدو خلق فقد رأت ان هناك معسكران في عالم اليوم : الفقراء والمحرومون بنضالهم الثوري من جانب، والرأسمالية العالمية بجشعها واتباعها من النخب الحاكمة في العالم الثالث من جانب اخر. ورفض المجاهدون اي تصالح بين المعسكرين وانحازوا للمعسكر الاول واعتبروا نضالهم

جزء لا يتجزأ من الكفاح المسلح للعالم الثالث ضد الرأسمالية بهدف تدمير مستغلي القرن العشرين في ايران وفيتنام وفلسطين وآسيا وامريكا اللاتينية(٩٢).

الا أن هذا لم يعن ان المجاهدين لم يعوا الخصوصية الوطنية لحركتهم، بل انهم عبروا بفخر عن اعتبار جماعتهم وريث نضال تاريخي وطني في ايران مستمر منذ بدايات القرن العشرين(٩٣).



هوامش الفصل الأول :

١ - Edward Mortimer, Faith and Power : The Politics of Islam (London : Faber and Faber, 1982).

أنظر أيضا :: Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, Massoud Raiavi A People's Murahid (n.p. : n.p., 1982), p.75.

٢ - Massoud Rajavi, "Defense Speech", and appendix in Revolutionary Islam in Iran : Popular Liberation Or Religious Despotism, by Suroosh Irfani (London : Zed Pres, 1983), p.250.

٣ - علي شريعتي، «الانسان في الاسلام»، في هكذا تحدث علي شريعتي، ترجمة وتجميع وتقديم فاضل رسول، الطبعة الثانية (بيروت : دار الكلمة، ١٩٨٣)، ص ٢٢٤.

أنظر أيضا: Sa'ed Mohsen, "Defense Speech", an appendix in Irfani, op.cit. p. 234.

٤ - Suroosh Irfani, op.cit., pp.37,99,107.

أنظر أيضا :

Ali Shari'ati On the Sooociology of Islam, trans., introd. and bibliographical sketch by Hamid Algar (Berkeley, CA: Mizar Press, 1979), pp.116-117.

أنظر أيضا: Ali Shari'ati, Hajj, trans. Ali Behzadnia and Najla Denny, 2nd. ed. (Houston, Texas: Free Islamic Litterature Inc., 1978), p.125.

٥ - Shari'ati, Hajj, op. cit., pp. 102,106.

٦ - Yann Richard, "Contemporary Shi'i Thought", in Roots of Revolution, by Nikki R. Keddie (New Haven and London : Yale University Press, 1981), p.211.

٧ - Ervand Abrahamian, Iran Between Two Revolutions (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982), p.459.

أنظر أيضا : Richard, op. cit., pp.211, 226.

أنظر أيضا : Mortimer, op. cit., pp. 333 - 334.

٨ - Irfani, op.cit., p.146.

أنظر أيضا: Mortimer, op. cit., p. 334.

أنظر أيضا: Richard, op. cit., p.226.

انظر أيضا: منصور فرهنك، «مقاومة الفراعنة في كتابات علي شريعتي عن القهر»، في ايران ١٩٠٠ - ١٩٨٠ (بيروت : مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٠)، ص ٢٠٦.

٩- علي شريعتي، «بناء الذات الثورية»، في الثورة الايرانية : الجذور والايديولوجية اعداد د.ابراهيم الدسوقي شتا (بيروت : دار الوطن العربي ١٩٧٩)، ص ٩٦ - ٩٧، ٩٩.

١٠ - Ali Shari'ati, Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique, trans. and introd. by Hamid Algar (Berkeley, CA: Mizan Press, 1980), pp.58, 82.

١١ - Irfani, op. cit., p. 177.

١٢ - Mortimer, op.cit., p.340.

١٣ - Sa'ed Mohsen, op. cit., p.237.

١٤ - علي شريعتي، «التشيع الأحمر والتشيع الأسود»، في هكذا تحدث علي شريعتي، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٤.

١٥ - Irfani, op. cit., p. 98.

١٦ - Shari'ati, On the Sociology of Islam (London : Open Press, 1983), p. 74.

١٧ - Hamid Algar, The Roots of the Islamic Revolution (London : Open Press, 1983), p.74.

أنظر أيضا :علي شريعتي، «بناء الذات الثورية»، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٣- ٢١٤.

١٨ - Shari'ati, Hajj, op. cit., p.128.

١٩ - "In Honour of the Martyred Co-founders of the PMOI", Iran Liberation, 6 June 1983, p. 5.

٢٠ - Irfani, op. cit., p.1331.

٢١ - Ibid., p.34.

أنظر أيضا : Shari'ati, Hajj, op. cit., pp. 35-36, 150.

أنظر أيضا : Sa'ed Mohsen, op. cit., p.236.

٢٢ - علي شريعتي، «المفكر ودوره في المجتمع» في اليسار الاسلامي اعداد د. حسن حنفي، العدد الأول، يناير ١٩٨١ (القاهرة : المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨١)، ص ٩١، ٩٣.

٢٣ - المصدر السابق، ص ٩٢.

أنظر أيضا : شريعتي، «الاعتماد علي الدين»، في هكذا تحدث علي شريعتي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

٢٥ - د.علي شريعتي، «بناء الذات الثورية»، مصدر سبق ذكره، ص ٨٧ - ٨٨، ٩٠، ٩٣.

أنظر أيضا: د.علي شريعتي، «المثقف ودوره في المجتمع»، مصدر سبق ذكره، ص ٩٢ - ٩٤.

أنظر أيضا : Irfani, op. cit., pp. 118 - 119.

أنظر أيضا : Algar, op. cit., p.95.

٢٦ - Mortimer, op. cit.., pp. 340 - 342.

٢٧ - Sa'ed Mohsen, op. cit., p.234.

أنظر أيضا : منظمة مجاهدي الشعب الايراني، شرح تأسيس وأحداث تاريخ منظمة مجاهدي الشعب الايراني فيما بين عامي ١٩٦٥ و١٩٧١ (بدون مكان نشر : منظمة مجاهدي الشعب الايراني، ١٩٨٥)، ص ١٥.

٢٨ - فاضل رسول، مقدمة كتاب هكذا تحدث علي شريعتي، مصدر سبق ذكره، ص ٣٧.

٢٩ - Shari'ati, On the Sociology of Islam, op.cit., pp. 116- 117.

٣٠ - Ibid., pp. 48-50.

٣١ - Ibid., p.49.

أنظر أيضا : د.علي شريعتي، «منهج للتعرف علي الاسلام»، في هكذا تحدث علي شريعتي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥٩، ١٦١، ١٦٢.

٣٢ - Abrahhamian, "Ali Shari'ati : Ideologue of the Iranian Revolution", p.28.

أنظر أيضا : فاضل رسول، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨، ٦٦، ٦٨.

٣٣ - Irfani, op.cit., p.101

٣٤ - Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p.470.

٣٥ - Sa'ed Mohsen, op. cit., p. 237.

٣٦ - Irfani, op. cit., p. 92.

٣٧ - Ibid., p.37.

أنظر أيضا : د.علي شريعتي، «الاعتماد علي الدين»، في هكذا تحدث علي شريعتي، مصدر سبق ذكره، ص ١٩٩، ٢٠١.

٣٨ - Shari'ati, Hajj, op.cit., pp. 100-101, 125.

أنظر أيضا : Shari'ati, On the Sociology of Islam, op. cit., pp. 97-99, 101.

٣٩ - Shari'ati, On the Sociology of Islam, op. cit., p. 101.

٤٠ - Ibid., p.115.

أنظر أيضا : Shari'ati, Hajj, op. cit., pp. 101, 102, 106.

٤١ - د.علي شريعتي، «تأملات مسلم مهتم بمأساة الشعوب المستضعفة»،في ايران ١٩٠٠ - ١٩٨٠، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٩ - ٢١٢.

أنظر أيضا : Shari'ati, Hajj, op. cit., pp.116, 118-119, 128.

٤٢ - Hamid Enayat, Modern Islamic Policitical Thought (London : Macmillan Press, 1982), p.154.

٤٣ - Sa'ed Mohsen, op. cit., pp. 234, 236.

أنظر أيضا : "In Honour of the Martyred Co-founders of the People's Mujahedin Organization of Iran", op. cit., p. 4.

٤٤ - Algar, op. cit., p. 96.

٤٥ - شريف الشوباشي، «مسعود رجوي : نحن البديل الوحيد للخميني»، المصور، ١٨ نوفمبر ١٩٨٣، ص ٢٧.

أنظر أيضا : منظمة مجاهدي الشعب الايراني، كيف نتعلم القرآن ؟ (بدون مكان نشر : منظمة مجاهدي الشعب الايراني، ١٩٨٥)، ص ٢٧، ٢٨ - ٢٩.

٤٦ - منظمة مجاهدي الشعب الايراني، كيف نتعلم القرآن، مصدر سبق ذكره، ص ٩، ١٢.

أنظر أيضا : Irfani, op. cit., pp.96,97.

٤٧ - Irfani, op. cit., p. 100.

٤٨ - Mortimer, op. cit., p. 338.

أنظر أيضا : Richard, op. cit., p. 219.

٤٩ - د.علي شريعتي، «التشيع الأحمر والتشيع الأسود»، في هكذا تحدث علي شريعتي، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٨ - ١٨١.

أنظر أيضا : Mortimer, op. cit., pp. 338-338.

أنظر أيضا : Richard, op. cit., pp. 219-220.

أنظر أيضا : Ervand Abrahamian, "The Guerrilla Movement in Iran : 1963-1977", MERIP Reports, no. 86, March/April 1980, p. 10.

٥٠ - Shari'ati, Hajj, op. cit., pp. 7,8,27,28.

أنظر أيضا: Irfani, op. cit., p.123.

٥١ - د.علي شريعتي، «التشيع الأحمر والتشيع الأسود»، في هكذا تحدث علي شريعتي، مصدر سبق ذكره.

٥٢ - فاضل رسول، مصدر سبق ذكره، ص ٦٩.

٥٣ - د. علي شريعتي، «التشيع الأحمر والتشيع الأسود»، مصدر سبق ذكره، ص ١٧٧.

أنظر أيضا : Mortimer, op.cit., p.338.

أنظر أيضا : Richard, op.cit., p.218.

٥٤ - Abrahamian," Ali Shariati : Ideologue of the Iranian Revolution", op.cit., p.26.

٥٥ - Irfani, op.cit., p. 161.

٥٦ - "Iran : Massoud Rajavi Speaks", Iran Liberation, 13 June 1983, p.3.

٥٧ - Irfani, op.cit., p.109.

أنظر أيضا : Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op.cit., p.192.

أنظر أيضا : منظمة مجاهدي الشعب الايراني، كيف نتعلم القرآن ؟، مصدر سبق ذكره، ص ٨.

٥٨ - د.علي شريعتي، «بناء الذات الثورية» مصدر سبق ذكره، ص ١١٤.

أنظر أيضا : فاضل رسول، مصدر سبق ذكره، ص ٨٩، ٩٠.

أنظر أيضا : Irfani, op.cit., p.127.

أنظر أيضا : Shari'ati, Marxism and Other Western Fallacies...., op.cit., pp.46-65.

٥٩ - د.علي شريعتي، «هموم مسلم...»، مصدر سبق ذكره، ص ٢١٤.

أنظر أيضا : فاضل رسول، مصدر سبق ذكره، ص ٦٢.

أنظر أيضا : Shari'ati, Marxism and Other Western Fallacies..., op.cit., p.39.

٦٠ - د.علي شريعتي، «الانسان في الاسلام»، في هكذا تحدث علي شريعتي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٣، ٢٢٦.

٦١ - Irfani, op. cit., p.111.

أنظر أيضا : "In Honour of the Martyred Co-founders of the People's Mujahedin Organization of Iran", op.cit., p.5.

٦٢ - Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op.cit., p.451.

أنظر أيضا : Mortimer, op. cit., p.334.

أنظر أيضا : محمد السعيد عبد المؤمن، مسألة الثورة الايرانية (القاهرة : بدون ناشر، ١٩٨١)، ص ١١١.

٦٣ - Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op.cit., p.10.

٦٤ - Irfani, op. cit., p.34, 36.

أنظر أيضا : Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p.471.

٦٥ - Irfani, op.cit., p.118.

أنظر أيضا : Algar, op. cit., p.93.

أنظر أيضا : Riaz Hassan, "Iran's Islamic Revolutionaries", The Third World Ouarterly, June 1984, p.679.

٦٦ - Irfani, op. cit., pp.143, 144, 145.

أنظر أيضا : Richard, op. cit., pp. 211-212.

٦٧ - Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op.cit., p.493.

٦٨ - Abrahamian, "Ali Shari'ati : Ideologue of the Iranian Revolution", op.cit., p. 24.

أنظر أيضا : Shari'ati, Marxism and Other Western Fallacies..., op.cit., pp.32,35,49.

٦٩ - Abrahamian "Ali Shari'ati : Ideologue of the Iranian Revolution", op. cit., p. 24.

أنظر أيضا : Shari'ati, Marxism and Other Western Fallacies...., op. cit., pp. 41, 43.

٧٠ - د.علي شريعتي، «بناء الذات الثورية»، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٨.

٧١ - Fred Halliday, Iran : Dictatorship and Development, 2nd. ed. (Middlesex : Penguin Books, 1979), p.239.

أنظر أيضا : Sa'ed Mohsen, op, cit., p. 27.

٧٢ - الشرباشي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧.

٧٣ - Shari'ati, Marxism and Other Western Fallacies..., op. cit., p. 84.

٧٤ - Abrahamian, "Guerrilla Movement in Iran...",op. cit., pp. 9 - 10.

أنظر أيضا : Mortimer, op. cit., p. 335.

أنظر أيضا : Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p. 491.

٧٥ - Mehdi Rez'ai, "Defense Speech", an appendix, in Irfani, op. cit., 340-341.

٧٦ - فاضل رسول، مصدر سبق ذكره، ص ٣٨.

٧٧ - Abrahamian, "Ali Shari'ati : Ideologue of the Iranian Revolution", op. cit., pp. 25-26, 27,29.

أنظر أيضا : Irfani, op. cit., p. 99.

٧٨ - Algar, op. cit., p. 79.

أنظر أيضا : Shari'ati, On the Sociology of Islam, op. cit., p. 107.

أنظر أيضا : Shari'ati, Marxism and Other Western Fallacies..., op. cit., p. 73.

٧٩ - Mehdi Rez'ai, op. cit., p. 241.

٨٠ - Irfani, op. cit., pp. 98, 109, 111, 133-134.

أنظر أيضا : Halliday, op. cit., p. 246.

٨١ - Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p. 460.

٨٢ - Shari'ati, Hajj, op. cit., pp. 119, 122, 138.

أنظر أيضا : منظمة مجاهدي الشعب الايراني، كيف نتعلم القرآن ؟، مصدر سبق ذكره، ص ٦.

٨٤ - فاضل رسول، مصدر سبق ذكره، ص ٨٠ - ٨١.

٨٥ - Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p. 492.

٨٦ - Irfani, op. cit., p. 144.

٨٧ - Ibid., p. 100.

٨٨ - Ibid., pp. 118, 132.

أنظر أيضا : Shari'ati, Hajj, op.cit., pp. 139-140, 143.

٨٩ - فاضل رسول، مصدر سبق ذكره، ص ٨٠ - ٨١.

أنظر أيضا : منظمة مجاهدي الشعب الايراني، شرح تأسيس وأحداث تاريخ منظمة مجاهدي الشعب الايراني، مصدر سبق ذكره، ص ١٧.

أنظر أيضا : Irfani, op. cit., pp. 146 - 147

أنظر أيضا : Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p.460.

٩٠ - Irfani, op. cit., p. 132.

أنظر أيضا : Shari'ati, Hajj, op. cit., p. 133.

٩١ - رسول، مصدر سبق ذكره، ص ٤٧، ٧٤.

٩٢ - Massoud Rajavi, op. cit., pp. 248-249.

أنظر أيضا : Sa'ed Mohsen, op. cit., p. 236.

٩٣ - The People's Mujahedin Organization of Iran, "On the 11th Anniversary of the Martyrdom of PMOI Co-founders and Two Members of Leadership Cadre", Iran Liberation, 6 June 1983, p. 2.

أنظر أيضا : منظمة مجاهدي الشعب الايراني، كيف نتعلم القرآن ؟، مصدر سبق ذكره، ص ٧-٨.

الفصل الثانى

بدايات النضال الإسلامي التقدمي في إيران
١٩٦٥ - ١٩٧٧



يعالج هذا الفصل والفصلان التاليان المواقف السياسية والممارسات العملية التي ميزت القوي الإسلامية التقدمية المختلفة فى ايران. وستنقسم هذه المعالجة الى ثلاثة مراحل تجسد كل منها نقطة تحول بارزة فى تاريخ ايران بشكل عام والقوى الإسلامية التقدمية بشكل خاص.

ويتناول الفصل الحالي أولي هذه المراحل وهي تلك الممتدة من عام ١٩٦٥ وحتي عام ١٩٧٧. وقد شهد عام ١٩٦٥ عودة الدكتور علي شريعتي من باريس الي ايران وبداية أنشطته الفكرية والسياسية، كما شهدت بدايات هذه المرحلة ايضا تأسيس جماعة مجاهدي خلق ايران والتي جاءت تالية لقمع الانتفاضة الشعبية لعام ١٩٦٣ في ايران بواسطة نظام الشاه. وقد مثلت هذه الانتفاضة صعود دور الدين كعقيدة وكقيادة في النضال ضد النظام الشاهنشاهي.

أما التاريخ الذي اخترناه كنهاية للمرحلة محل البحث في هذا الفصل فهو عام ١٩٧٧ الذي سجل الشرارة الأولي لثورة ١٩٧٩/٧٨ ضد النظام الشاهنشاهي ومازامنها من تصاعد الانشطة السياسية والعسكرية لمجاهدي خلق ثم الوفاة المشبوهة والمفاجئة للدكتور علي شريعتي بعد أيام قليلة من وصوله الي لندن منفيا من بلده ايران بواسطة نظام الشاه.

وسيتم في هذا الفصل - كما في الفصول القادمة - تناول مواقف القوي الاسلامية التقدمية في ايران كل علي حدة أخذا في الاعتبار البيئة السياسية والاجتماعية في ايران وتطوراتها وكذلك الاطار الايديولوجي لهذه القوي كما جري تفصيله في الفصل الأول من هذا الكتاب.

ويستمد الحكم علي ممارسات منظمة مجاهدي خلق من خلال معايير وضعها شريعتي وآية الله طلقاني - بجانب المعايير التي وضعها منظرو المنظمة نفسها - شرعيته من كون المنظمة قد اعتبرت نفسها استكمالا لنفس النهج الذي انتهجه شريعتي وطلقاني. وقد اطلق المجاهدون علي طلقاني لقب «الأب طلقاني» بينما اطلقوا علي شريعتي لقب «استاذنا الشهيد».

الدكتور علي شريعتي (توفي في ١٩ يونيو ١٩٧٧):

أولا : النضال لتأسيس المجتمع التوحيدي :

شارك الدكتور علي شريعتي بفاعلية في حملة وطنية بايران طالبت بالعودة الي تأميم صناعة النفط الايرانية كما فعل الدكتور مصدق في بداية الخمسينات. وعلي المستوي السياسي، دعا شريعتي منتقديه الي الاستمرار في انتقاد افكاره ومناقشتها معه والمساعدة في توجيهه الي الصراط المستقيم(١) مما عكس في الواقع العملي قناعة شريعتي بأن المجتمع التوحيدي يجب أن يتسم بالحرية الفكرية والسياسية وتبادل الآراء وحرية التعبير.

وعلي مستوي دور البنية الفوقية في انشاء المجتمع التوحيدي، اهتم علي شريعتي بأن

تصل افكاره الي اكبر عدد ممكن من المستمعين سواء مباشرة من خلال محاضراته أو من خلال شرائط الكاسيت والكتيبات التي حملت كلماته الي كافة أنحاء ايران والي الطلبة الايرانيين بالخارج. وقد حدد شريعتي دوره في أنه معني «بايقاظ النائمين»(٢)، ولم يتغير هذا الدور سواء كان شريعتي في مدرسة مشهد الثانوية أو في جامعة مشهد أو في قاعة حسينية ارشاد - التي انشئت عام ١٩٦٩ كقاعة للمحاضرين الاسلاميين التقدميين. وقد وصل عدد الحاضرين لمحاضرات شريعتي في العام الدراسي ١٩٧٠/ ١٩٧١ بحسينية ارشاد الي ستة آلاف في كل محاضرة وقد تشكل معظم الحاضرين من المثقفين الشبان وهم طلاب أوخريجو الجامعات والمدارس العليا والمهنية ومدارس المعلمين وبعض طلاب المدارس الدينية. وقد تعلم معظم هؤلاء الحاضرين العلوم الغربية، بل ان بعضهم كان يحمل اعجابا وتقديرا لهذه العلوم. ولكنهم جميعا كانوا يشعرون أن الغرب خانهم : فقد صدقوا يوما أن الغرب ديمقراطي ومحب للحرية ثم وجدوه فجأة يؤيد حكم الشاه القمعي ويستغل ثروات بلادهم. وقد جمع هؤلاء الشباب العداء لسياسات الحكم التي كانت تهدف - من وجهة نظرهم - الي عزل المجتمع الايراني عن جذوره الثقافية من خلال عملية التغريب. وكان هذا الحكم هو أيضا الذي حرمهم من المشاركة السياسية علي أي مستوي وحابي الطبقات العليا علي حساب الطبقات التي ينتمي اليها هولاء الشباب : الطبقات الدنيا والوسطي(٣). لهذا كله كان من الطبيعي ان يستجيبوا الي علي شريعتي الذي قدم لهم فكرا ينتقد - ولكنه يستفيد من - القيم الغربية ويعبئهم بشكل متسق مع هويتهم القومية. فقد كان هدف شريعتي هو نقل الاسلام بشكل نوعي من خلال تفسير تقدمي للواقع السياسي / الاجتماعي وبالتالي ايجاد حالة من الوعي الجماعي الحقيقي.

ونود أن نشير هنا الي ان قاعدة شريعتي ومستمعيه ساهمت أكثر فأكثر في تقوية قناعته بالدور القيادي للمثقفين من غير رجال الدين كعمود فقري لطليعة التغيير الثوري.

أما فيما يتصل بالتفاعل بين الفكر والحركة في ممارسات الدكتور علي شريعتي، فنذكر ان الشهيد الدكتور شريعتي لم يقصر نشاطه علي المستوي الفكري وانما تعرض للسجن مرتين : الأولي خلال عامي ١٩٦٤ - ١٩٦٥، والثانية في الفترة ما بين عامي ١٩٧٣ - ١٩٧٧(٤). كذلك طور شريعتي علاقة وطيدة للغاية مع منظمة مجاهدي خلق ايران. بل وذهب الدكتور محمد السعيد عبد المؤمن - أحد المتخصصين في الشئون الايرانية - الي اعتبار شريعتي المؤسس الحقيقي للمنظمة(٥) الا أن المفكر الاسلامي الراحل فاضل رسول ينفي هذا الرأي ويكتفي بالقول أن شريعتي حظي بعلاقة خاصة وودية مع المجاهدين(٦) اما ما يتفق عليه جميع الباحثين فهو أنه اثناء تواجد شريعتي في باريس للدراسة انضم الي حركة تحرير ايران التي أسسها المهندس مهدي بازركان في بدايات الستينات. بل ان شريعتي اشرف علي تحرير نشرة ايران آزاد (نهضة ايران)

التي كانت تصدرها الحركة في باريس(٧).

ومن الثابت ان قيادات وكوادر منظمة مجاهدي خلق كانوا في طليعة الحاضرين لمحاضرات شريعتي. بل انهم جندوا اعضاء للمنظمة من بين الحاضرين في محاضراته وخطبه. وقد أيد شريعتي مجاهدي خلق بوضوح في مناسبتين : الاولي حين كتب يقول ان النخبة الحاكمة في ايران لن تسقط الا بواسطة تنظيم ثوري انقلابي، والمرة الثانية هي عندما كتب مقالا يحتفل فيه بذكري الحركة الثورية التي قام بها الامام علي الرضا، حيث اعتبر شريعتي ان تلك الحركة مثلت الاساس التاريخي لحركة حرب العصابات المعاصرة في ايران(٨).

ثانيا : الرؤية الفلسفية للتاريخ :

نادرا ما أشار الدكتور علي شريعتي الي ايران تحديدا في محاضراته أو كتاباته، باستثناء اشاراته للحقبة الصفوية في تاريخ ايران (١٥٠١ - ١٧٢٢) وعني شريعتي بشكل واضح بالفترة المبكرة من التاريخ الاسلامي والتي اعتبرها فترة مثالية ولم يتعرض علي الاطلاق للاحداث الهامة في التاريخ الايراني الحديث مثل الثورة الدستورية (١٩٠٥ - ١٩٠٦) أو ثورة الغابة (١٩٢٠ - ١٩٢٢). ويعزو البعض عدم تعرض شريعتي لاحداث ايران المعاصرة الي اندساس عملاء السافاك (جهاز الأمن السياسى الايراني وقت الشاه) بين الحاضرين لمحاضرات شريعتي ورغبته في ايصال رسالته الي اكبر عدد من الناس - خاصة الشباب - ولاطول فترة ممكنة. بالاضافة الي ذلك فان قناعة الدكتور شريعتي باستمرارية الصراع عبر الازمنة بين خلفاء قابيل وهابيل دفعته الي استخدام الامثلة التاريخية والاستعارات المكنية من احداث وبطولات شيعية مبكرة حتي يعمل علي ايصال رسالته المعاصرة الي مستمعيه دون التعرض بالهجوم علي النظام الشاهنشاهي الحاكم. ولكن أسلوب شريعتي لم يحول بينه وبين التعرض للاعتقال والتعذيب علي أيدي السافاك مرتين.

ثالثا : حرية الفكر والبحث :

أنشأ الدكتور علي شريعتي خمسة لجان في حسينية ارشاد بهدف تطوير الانشطة الاسلامية. اولي هذه اللجان عنيت باعادة تفسير القرآن بينما توليت اللجنة الثانية اعادة تفسير التاريخ الاسلامي أما اللجنة الثالثة فكانت مكرسة للفنون وتناولت اللجنة الرابعة دراسة اللغة والادب العربيين واكتفت اللجنة الخامسة بالتركيز علي اللغات الاجنبية.

ونود ان نذكر هنا أنه في عام ١٩٧٧، وصف اية الله الخميني دور علي شريعتي بأنه طرح قضايا جديدة وأعاد طرح قضايا قديمة بشكل جديد كما أنه لم يدع أنه قال الكلمة الاخيرة حول أي من هذه القضايا تاركا الباب مفتوحا لاجتهادات وحوارات تالية(١٠).

رابعا : الموقف تجاه العقائد والافكار غير الاسلامية :

خلال حياته المبكرة، اكتسب الدكتور شريعتي اللغة الفرنسية وقرأ كثيرا من الادبيات الفرنسية. كذلك فقد انضم شريعتي في هذه المرحلة الي «حركة عباد الله الاشتراكيين» (نهزت خودا بارستاني سوسياليبيست) وهي مجموعة تبنت المفاهيم الاشتراكية(١١).

وعندما كان يدرس شريعتي لدرجة الدكتوراه بباريس، قرأ كتابات جارودي والراديكاليين غير الاسلاميين المعاصرين مثل جان بول سارتر وتشي جيفارا والجنرال جياب وفرانز فانون. وفي باريس أيضا ، حضر شريعتي محاضرات للمستشرقين وأساتذة الاجتماع الماركسيين، وقد أقر في مرحلة لاحقة بتأثير الماركسية والوجودية على فكره. كما أنه ترجم الي الفارسية كتب عديدة مثل كتاب جيفارا عن حرب العصابات، وكتاب سارتر «ماهو الشعر» ؟ وكتابي فانون «المستضعفون في الأرض» و«السنة الخامسة للحرب الجزائرية». ولكن اهتمام شريعتي بالفكر الغربي لم يكن خاليا من النقد. فقد وجه خطابين الي فانون يتحدي مفهومه السلبي للدين في اطار النضال من أجل التحرر من الامبريالية وقد عبر شريعتي في هذين الخطابين عن قناعة بضرورة اعتبار الدين عاملا رئيسيا في احياء الهوية الثقافية للشعوب في العالم الثالث وهو ما يشكل - بدوره - سلاح هذه الشعوب في نضالها ضد الامبريالية. الا انه علي الجانب الآخر، فقد استعار مفاهيم فانون حول التغريب الثقافي والضرر النفسي الذي تسببه الظاهرة الامبريالية في العالم الثالث(١٢).

وخلافا للكثيرين من المفكرين الاسلاميين المعاصرين، كان شريعتي كثيرا مايعطي أمثلة من تجارب أجنبية في محاضراته بحسينية ارشاد. فكان مثلا يشير الي فشل التجربة الليبرالية الديمقراطية في مدغشقر، كما كان يستخدم أمثلة لليوبولد سنجور أو ايميه سيزير كحالات لقادة أتوا من غير الطبقات الارستقراطية أو المؤسسات الدينية. وفي حسينية ارشاد، كان شريعتي يطالب الايرانيين وعلماءهم بدراسة الامام علي كما جاء في كتابات الباحث المسيحي جورج جرداق، وبدراسة أبي ذر الغفاري من الزاوية الي رآه بها الكاتب السني المصري عبد الحميد جوده السحار ودعاهم لدراسة اقرباء الرسول صلي الله عليه وسلم وأتباعه من وجهة نظر المستشرق لويس ماسينيون ودراسة سيرة الرسول صلي الله عليه وسلم ذاته من منظور مكسيم رودنسون(١٣).

وقد ذهب كل من شيريل بنارد وزلماي خليلزاد في كتابهما «الحكومة الاسلامية» الي انه كان لشريعتي تماثل في اسلوب الكتابة مع فرانز فانون، كما انه بدا متأثرا بالبنيويين الفرنسيين في كتابه «فلسفة التاريخ : قابيل وهابيل»(١٤).

الا أننا نذكر هنا أنه طالما وجه انتقاد الي اسلوب عرض علي شريعتي في محاضراته للأفكار والتجارب غير الاسلامية بشكل مبتور ثم انتقاد هذه الافكار بدلا من عرض هذه الافكار والتجارب بشكل كامل في الاساس. ويصدق هذا علي تعرض شريعتي لكل من البير كامي

وبوذا(١٥). الا اننا يمكننا ايجاد العذر لشريعتي في ذلك، اذا اخذنا في الاعتبار الهدف السياسي لمحاضرات شريعتي وهو كسب ثقة الشباب الايراني بعيدا عن الثقافة الغربية ولاعادته نحو هويته الاسلامية - وان كان بتفسير تقدمي.

وقد مكنت نظرة شريعتي الايجابية للتطورات العلمية الغربية من تقديمه لتفسيرات تاريخية عقلانية بجانب التفسيرات الاخلاقية التقليدية للقصص القرآني. وكان دائما ما يذكر لاتباعه في حسينية ارشاد أنه يأمل في وضع أسس علم اجتماع اسلامي وعلم اسلامي لاصل الانسان(١٦).

خامسا : الموقف تجاه الثيوقراطية :

جاء تفسير الدكتور شريعتي لبعض المفاهيم الدينية بشكل مناقض لتفسيرات المؤسسة الدينية الشيعية الرسمية في ايران كما جاءت تساؤلاته حول شرعية وجود هذه الموسسة في حد ذاتها كحكم رسمي يقرر المسائل الدينية لتكلفة عداوة عدد من مراجع التقليد الشيعة (وهي أعلي الدرجات في التسلسل الهرمي للمؤسسة الدينية الشيعية)، بينما بقت قيادات دينية أخري تكتفي بالصمت تجاه شريعتي(١٧). وقد وصل شريعتي في هجومه علي المؤسسة الدينية الرسمية الي حد الهجوم علي القاب مثل آية الله وحجة الاسلام واعتبرها من بقايا الحقبة الصفوية التي أعطت هذه الالقاب لرجال الدين مقابل دعمهم وتبريرهم للاوضاع القائمة حينذاك. وقد اعتبر شريعتي الملا محمد باقر المجلسى* ممثلا للاسلام الصفوي، وصنف كتابه «بحار الانوار» كرمز للكتب الدينية المليئة بالخرافات وقد أثارت هذه الانتقادات آيات الله الشيعة في ايران الذين اعتبروا المجلسى الاطار المرجعي لهم علي المستوي الفقهي. وينطبق هذا بشكل خاص علي آية الله مطهري، أبرز رجال الدين في طهران في ذلك الوقت والذي اتهم شريعتي بالعمل من اجل ايجاد اسلام بدون علماء. وسعي مطهري الي الحصول علي دعم آية الله خميني في هذا الاتهام. ولكن الخميني الذي كان في النجف الاشرف حينذاك رفض الانحياز لاي من الطرفين. بالاضافة الي ما سبق، يمكن لنا افتراض ان استخدام شريعتي لاسماء ماركس وفانون خلال محاضراته لم يكن يثير ارتياح رجال الدين التقليديين(١٨).

ورغم ان شريعتي لم يدرس علوم الفقه والشريعة بتعمق، فانه اتهم رجال الدين الايرانيين بتحريف معاني النصوص الاسلامية خاصة الشيعية منها، وبالتخلي عن روح التسامح الاسلامية وعن قيم الحوار والاجتهاد التي كانت سائدة في أيام الاسلام الأولي. كما اتهمهم شريعتي

* كان الملا محمد باقر المجلسى مرجعا للتقليد خلال الحقبة الصفوية وقد توفي عام ١٦٩٩ ميلاديا وكان من رجال الدين الذين بروا الحكم الصفوي مستخدما تفسيرات مبتورة للمذهب الشيعي.

بالتمسك بفقه لم يعد قادرا علي معالجة مشكلات المجتمع الايراني المعاصر. وامتد هجوم شريعتي علي رجال الدين ليشمل اتهامهم بجمع الاموال باسم الدين بينما ينفقونها في غير المصارف الدينية. كما عبر عن استيائه من ادانة رجال الدين لغير المتدينين واتهامهم لهم بالكفر حين يختلفون معهم في الرأي. وعلـــي المستوي السياسي، اتهم شريعتي رجال الدين بأنهم اما يتعاونون مع سلطة الدولة الفاشمة أو يلزمون الصمت تجاهها أو يناضلون ضد الملكية فقط للدفاع عن امتيازاتهم ومصالحهم المؤسسية(١٩).

ويمكننا أن نقول بقدر من الثقة أن اتهام العلماء لشريعتي بأنه يعمل علي ايجاد اسلام بدون علماء له قدر من الصحة، بينما كسب شريعتي عودة الشباب الايراني الي الاسلام، فانه كان اسلاما آخر غير اسلام العلماء. ويقول الباحث الايراني ارفاند ابراهميان أن هدف شريعتي من حسينية ارشاد كان الدعوة لبديل اسلامي مستقل عن التعاليم التقليدية للعلماء. ولم يكف شريعتي أبدا عن انتقاد رفض رجال الدين العنيد لمفاهيم غربية اعتبر انها ذات قيمة، واعتبر هذا الرفض مسئولا عن تحويل الشباب الايراني بعيدا عن الاسلام ونحو الثقافة الغربية(٢٠). وقد أثار شريعتي وأفكاره الكثير من الجدل نظرا لانه تحدث وكتب في زمن قاوم فيه رجال الدين أي دور للمثقفين من غير دوائر المؤسسات الدينية في تناول المسائل الدينية.

ولم يكتف كبار رجال الدين في قم برفض تدريس كتابات شريعتي في المدارس الدينية والحوزات العلمية لانهم اعتبروه غير ملم بشكل كامل ومتعمق بالمسائل الدينية، ولكن بعضهم اتهمه بخيانة الاسلام الشيعي وحقنه بمفاهيم وهابية وبهائية وسنية وشيوعية. الا ان هذا لم يحل دون انتشار شعبية شريعتي بين طلبا المدارس الدينية وبعض صغار رجال الدين وهو ما ظهر عندما عكست خطب الجمعة لعدد من العلماء في عدد من المساجد افكار شريعتي وكلماته(٢١).

سادسا : الاستعانة بالمصادر الاسلامية :

لم يدع شريعتي فرصة تمر الا واكد انتماءه للحركة الاسلامية. ويذكر هنا دوره المركزي في انشاء الاتحاد الاسلامي للطلاب الايرانيين بالخارج أثناء وجوده بفرنسا(٢٢) وكان كثيرا ما يلجأ لامثلة من التاريخ الاسلامي ولاقوال لشخصيات اسلامية من بدايات التاريخ الاسلامي ليشرح لمستمعيه أفكار فانون وسارتر غير المألوفة لديهم(٢٣). وفي هذا الاطار، كان المحرك لشريعتي هو رغبته السياسية في توسيع مدي الوعي الثوري والتقدمي لدائرة من المستمعين ذات التنشئة التقليدية. وعند وفاة شريعتي عام ١٩٧٧، أقر آية الله الخميني بأن شريعتي قاد جيلا من الشباب الايراني المثقف في طريق عودته للاسلام. كذلك فقد عرف آية الله طلقاني شريعتي بوصفه مفكرا ثوريا اسلاميا تقدميا(٢٤).

سابعا : الموقف تجاه الامبريالية والصهيونية ومفهوم الاستقلال :

تعتبر الكاتبة الايرانية اليهودية نيكي كيدي شريعتي أول مفكر اسلامي ايراني من غير رجال الدين يتحدث ويكتب محذرا المرأة الايرانية ومعبئا اياها ضد حملة التغريب المتزايد التي تتعرض لها سواء كانت في شكل انماط التفكير أو الزي أو الحياة. وقد هاجم شريعتي الولايات المتحدة واتهمها بدعم القضايا اليهودية بسبب السيطرة اليهودية علي الرأسمالية الغربية. فقد رأي شريعتي ان هناك ارتباطا عضويا بين الصهيونية والامبريالية الغربية تطور في نهاية الستينات وأوائل السبعينات(٢٥). وعمل شريعتي علي اقناع الشعب الايراني بخطورة هذا التحالف الامبريالي الصهيوني. ومثلت آراء شريعتي بذلك جزءا من المشاعر المعادية للولايات المتحدة والتي كانت تتصاعد في ايران في هذه الفترة.

ثامنا : البعد عبر الوطني لعلي شريعتي :

اعتبر علي شريعتي نفسه عضوا في عالم اسلامي يشكل الشعب الايراني جزءا منه. ولذلك لم يكن من الغريب أن ينظم شريعتي مظاهرات خلال تواجده في باريس دعما لثورتي الشعبين الجزائري والفلسطيني ولحقهما في التحرر من الاستعمار الفرنسي والصهيونية علي التوالي. وقد أصيب شريعتي عقب احدي هذه المظاهرات وأمضي ثلاثة أيام في المستشفي للعلاج. كما تضمنت انشطة شريعتي بين المسلمين غير الايرانيين المساهمة في كتابة مقالات للنشرات التي كانت تصدرها جبهة التحرير الوطني الجزائرية في باريس(٢٦).

خاتمة هذا الجزء :

تماثلت ممارسات شريعتي مع قناعته الفكرية بأسبقية البنية الفوقية العقائدية وبالعلاقة الجدلية الفاعلة بين الفكر والحركة. ولذلك لم يتردد في الانضمام لحركة تحرير ايران أو في دعم مجاهدي خلق كأدوات للتغيير السياسي. هذه دلائل علي أن العامل السياسي «الاني» لم يكن أقل أهمية لدي شريعتي من العامل الفكري التحضيري بعيد المدي. كما نشير هنا الي أن الطبيعة الاسلامية والنخبوية الطليعية لهاتين الحركتين ربما تكون قد أقنعت شريعتي أنهما تمثلان فرصة لقيادة النضال من اجل المجتمع التوحيدي. وربما يكون شريعتي ايضا قد خشي من أن امتناعه عن المشاركة في هذه التنظيمات ربما يثير علامات استفهام عن جدية انغماسه في العمل السياسي ويظهره كمفكر مثالي غير قادر علي الاتصال بالواقع، وهو ما كان سيناقض نصيحة شريعتي نفسه للمثقفين بالاختلاط بالجماهير والحياة في وسطهم والتعرف علي واقعهم.

ورغم ان شريعتي نادرا ما أشار للتاريخ الايراني فاننا نجد أن استخدامه للتاريخ الاسلامي في محاضراته وكتاباته ومناقشاته قد عكس ايمانا باستمرارية الصراع بين الظلم والعدل في

مختلف العصور. وقد ساعدته الاستعارات التاريخية في التخلص من مراقبة السافاك من ناحية وفي التأثير علي مستمعيه ذوي التربية الاسلامية من ناحية أخري. كذلك أظهرت أنشطة شريعتي في حسينية أرشاد التزامه الفعلي باحداث احياء ذا صبغة تقدمية في الفقه والفكر والعلوم الاسلامية. ورغم استخدامه منهج عقلاني في التفسير الديني، ورغم اعلانه المستمر ايمانه بالحوار مع الافكار والعقائد غير الاسلامية، فقد مثلت محاضرات شريعتي وكتاباته جهدا منظما من قبله لسحب أي مصداقية من كافة الافكار والتجارب غير الاسلامية امام مستمعيه وقارئيه المسلمين - خاصة عندما تطرح هذه العقائد والتجارب كبدائل للاسلام. كما ان شريعتي عمد الي ذلك في بعض الحالات من خلال تقديم هذه الافكار والتجارب بشكل مبتور.

كانت كلمات شريعتي وأنشطته معادية للمؤسسة الدينية الايرانية حيث أنه شكك في مشروعية هذه المؤسسة من الوجهة الدينية. وردت بعض الشرائح العليا من هذه المؤسسة بشكل لا يقل عداوة الا أن تأثير شريعتي كان واضحا بين طلاب المدارس الدينية وصغار رجال الدين كما قدره عدد من كبار رجال الدين مثل اية الله الخميني وآية الله طلقاني ولا تترك كتابات شريعتي ومحاضراته وأنشطته مجالا للشك في عدائه للغرب وللصهيونية علي المستويين السياسي والثقافي علي حد سواء.

آية الله سيد محمود طلقاني :

أولا : تأسيس المجتمع التوحيدي :

فيما يتعلق بالبعد الاقتصادي والاجتماعي للنضال من اجل المجتمع التوحيدي، ففي بدايات الستينات قدم آية الله طلقاني نقدا ايجابيا لقوانين الشاه للاصلاح الزراعي. وتميز هذا النقد بأنه لم يدافع عن مصالح كبار رجال الدين كطبقة ملاك وانما ركز علي مصالح الفلاحين والاوقاف الدينية التي كانت مصدرا للانفاق علي مئات الالاف من فقراء الريف الايراني، بالاضافة الي مصالح الشعب الايراني في عمومه(٢٧).

ومن المفيد هنا الاشارة الي المؤلف الضخم لطلقاني : **الاسلام والملكية**، وهو الذي طرح من خلاله افكارا حول تصوره للنظام الاسلامي الاقتصادي والاجتماعي المثالي. وقد تم مصادرة هذا الكتاب عبر الحقبة البهلوية كلها(٢٨).

اما فيما يتصل بالبعد السياسي للمجتمع التوحيدي، فان سنوات اعتقال طلقاني الطويلة - كما أقر هو نفسه عام ١٩٧٩ - قد أدخلته في اتصال مباشر خلال أعوام الستينات والسبعينات مع الشباب المعتقل سواء كان تابعا للجبهة الوطنية أو التنظيمات الماركسية أو العلمانية الاخري وأدي هذا الاتصال الي حوار بين الطرفين. وبدوره أدي هذا الحوار الي تقدير آية الله طلقاني

للحماس الثوري لدي الشباب غير الاسلامي - بما فيهم الشيوعيين - والذي دفعهم للتضحية بأنفسهم في النضال ضد النظام البهلوي. وعلي الجانب الآخر، فلقد بهر طلقاني هؤلاء الشباب الذي رأوه كرجل دين تقدمي ومتفتح العقل - علي غير عادة معظم رجال الدين في ايران حينذاك - وأدي هذا التفاعل الي انضمام كثير من هؤلاء الشباب في منتصف الستينات - متأثرين بحواراتهم مع طلقاني - الي منظمة مجاهدي خلق(٢٩).

وقد نفي طلقاني عام ١٩٧١ الي جنوب شرق ايران كعقاب لدعوته في احدي خطب الجمعة الي تطبيق دستور ١٩٠٥ الايراني(٣٠)، (أكثر الدساتير ديمقراطية في تاريخ ايران). وبالاضافة الي ذلك، فقد ادان طلقاني الحزب الذي اسسه الشاه عام ١٩٧٥ : حزب «رستاخيز» (النهضة) والذي كان مقدرا له ان يكون الحزب الاوحد في ايران، واعتبر طلقاني هذا الحزب غير دستوري وغير اسلامي مما أدى الي القبض عليه(٣١).

٢- التفاعل بين الفكر والحركة :

لم يكتف آية الله طلقاني خلال الفترة من ١٩٦٣ - ١٩٧٧ بكتابة مؤلفه الموسوعي **الاسلام والملكية** وانما تعرض للاعتقال عدة مرات كعقاب له من النظام الشاهنشاهي علي تعبيره عن رؤيته الاسلامية الثورية. واذا كان قد سبق لطلقاني التعرض للسجن عام ١٩٥٣ بسبب أنشطته المؤيدة للدكتور مصدق، فقد اتهم عام ١٩٦٣ بالمشاركة - مع الامام الخميني - في قيادة الانتفاضة الشعبية ضد نظام الشاه في هذا العام. ثم عاد طلقاني وتعرض للاعتقال عامي ١٩٧١ و١٩٧٥ بتهمة قيادة مظاهرات ضد النظام الحاكم. وجاءت اخر هذه الاعتقالات عام ١٩٧٧ بتهمة دعم مجاهدي خلق(٣٢).

كما كان طلقاني - بالاشتراك مع المهندس مهدي بازرجان*- هو الذي انشأ حركة تحرير ايران في بدايات الستينات كتنظيم منشق عن الجبهة الوطنية - ذات المنحي العلماني - والتي كان قد انشأها الدكتور مصدق - وكان هدف انشاء هذه الحركة بلورة ايديولوجية سياسية اسلامية تحت قيادة من غير رجال الدين تتمكن من توحيد الطبقة الوسطي العصرية بما فيها من اصحاب الياقات البيضاء مع رجال البازار التقليديين ورجال الدين المعادين للشاه والمثقفين الراديكاليين الثوريين العلمانيين(٣٣). واذا كانت مقولة المفكر الاسلامي الراحل فاضل رسول بأن آية الله طلقاني هو الذي تولي مباشرة حث شباب حركة تحرير ايران علي انشاء تنظيم مجاهدي خلق الثوري هي مقولة محل نقاش ولا يوجد اجماع عليها، فانه من الثابت أن دروس طلقاني الدينية في مسجد هدايت مثلت فرصا للاعداد الايديولوجي لقادة ومنظري مجاهدي خلق مثل محمد حنيف نزهد

---

* أول رئيس وزراء لايران عقب نجاح الثورة الاسلامية في فبراير ١٩٧٩.

واحمد رضائي . ومن الثابت أن طلقاني أشرف علي جمع الاموال من رجال البازار لدعم أنشطة المجاهدين ولتقديم المساعدات لاسر المعتقلين السياسيين وضحايا نظام الشاه الذين كان عددا لا بأس به منهم من صفوف مجاهدي خلق. ولم ينتظر طلقاني أن يأتي له الناس للاستماع الي رؤيته الاسلامية وانما حمل أفكاره الي الجامعات والمدارس الدينية من خلال محاضرات القاها منذ الخمسينات. ولا ننسي هنا أن نشير الي أن حركة تحرير ايران هي التي انشأت حسينية ارشاد التي كان يلقي فيها الدكتور علي شريعتي محاضراته وكان يأتي اليها قادة مجاهدي خلق لتجنيد أعضاء جدد من ضمن الحاضرين(٣٤).

ثانيا : رؤية طلقاني التاريخية :

تجسد في خطب طلقاني – خاصة تلك التي القاها في ذكري عاشوراء عام ١٩٦٣ م – مفهوم للتاريخ يربط بين احداث ايران المعاصرة والمواجهة مع نظام الشاه وبين تعاليم الامام الحسين التي طالب فيها اتباعه قبل كربلاء بالتضحية بالنفس من خلال الاستشهاد وعدم الاكتفاء بالقاء الخطب أو الكتابة أو تقديم الدعم المالي. وعقب خطبته في عاشوراء ١٩٦٣ خرج آلاف المصلين في مظاهرات حاملين اكفانهم كرمز لاستعدادهم للموت في سبيل الاسلام والشعب(٣٥).

ثالثا : موقف طلقاني من العلوم الحديثة :

يري الباحث الايراني رياض حسان أن أحد أهداف طلقاني وبازرجان من انشاء حركة تحرير ايران كان ايجاد علاقة تفاعل جدلية بين الثقافة الاسلامية الحقيقية وبين نتائج الثورات العلمية والصناعية والتكنولوجية في الغرب. وكان رأي الحركة ان ايجاد مثل هذه العلاقة هو شرط ضروري لنجاح أي حركة سياسية تهدف للحصول علي دعم القطاعات ذات التعليم الحديث في الطبقة الوسطي بشرائحها الوسطي والدنيا في المجتمع الايراني(٣٦).

رابعا : موقف طلقاني من رجال الدين :

تأتي خصوصية هذا الموضوع من كون طلقاني نفسه رجل دين. الا ان هذا الانتماء لم يحيد بطلقاني عن التعبير عن آرائه بصراحة. ووصل به ذلك الي حد الاتفاق مع د.علي شريعتي في القول بأنه لا وجود لطبقة رجال الدين في الاسلام. الا انه علي مستوي الممارسة السياسية اليومية، فان طلقاني – ونتيجة انتمائه للمؤسسة الدينية – اضطر أحيانا لمهادنة رجال الدين الشيعة في ايران. وبالاضافة الي دفاع طلقاني الشجاع عن شريعتي في وجه انتقادات رجال الدين، فقد انتقد طلقاني رجال الدين الذين يعتبرون اي مثقف من خارج صفوفهم يتناول المسائل الاسلامية كافر ومتطفل علي مجالهم الحيوي. كذلك فقد دعا طلقاني الي انهاء الجمود في الفكر الاسلامي وتقديم تفسير معاصر للنصوص الاسلامية بما يجعلها ذات صلة بمشكلات ايران السياسية والاجتماعية

المعاصرة. وبالمقابل، فقد حرص طلقاني علي عدم استعداء المرجعية الشيعية الايرانية بتأكيد انه لا يدعو الي القضاء علي هذه المرجعية وانما فقط اصلاحها وأصر طلقاني في كل مناسبة علي ابداء احترامه لمراجع التقليد (أعلي سلطة دينية في التسلسل الهرمي للمؤسسة الدينية الشيعية)، خاصة عندما سعي الي الحصول علي دعمهم لتفسيراته التقدمية للنصوص الاسلامية في بعض مراحل حياته. الا ان هذا الاحترام لم يحل بينه وبين الدعوة علانية الي ما أسماه بـ «لا مركزية» وظيفة مرجع التقليد، بل والي استبدال المرجعية بمجلس موسع يتكون من آيات الله الذين ينالون اوسع تقدير ويتمتعون بمعارف واسعة، علي ان يتولي مثل هذا المجلس اتخاذ القرارات حول المسائل الدينية(٣٧).

ومما سبق يتضح ان مواقف طلقاني النظرية المعادية لوجود المؤسسة الدينية قد تحولت علي أرض الواقع رغم خلافاته الجذرية معها - ونتيجة انتماء طلقاني نفسه لهذه المؤسسة وسعيه للحصول علي دعمها - الي محاولات لاصلاح وتطوير هذه المؤسسة ودورها وليس انهاء وجودها أو القضاء علي مركزية دورها في المسائل الدينية.

وبالاضافة الي ذلك، يمكننا رؤية قرار طلقاني بتشكيل حركة تحرير ايران كمحاولة لتحرير الاسلام من القيود التي تفرضها عليه المؤسسة الدينية والعمل في اطار حركة سياسية تكون في آن واحد مستقلة عن هذه المؤسسة وموجهة من قبل الاسلام، أي الاسلام دون تفسيرات رجال الدين له. الا انه تبقي حتمية أنه من الصعوبة بمكان افتراض ان طلقاني كان يهدف لتدمير المؤسسة الدينية ككل.

وجاء تعاون طلقاني مع الخميني خلال انتفاضة ١٩٦٣ الشعبية دليلا عمليا علي دعم طلقاني لأي تيار ثوري يظهر داخل المؤسسة الدينية. كما جاء بيانا ليقين طلقاني أنه اذا أراد الحصول علي دعم رجال الدين والبازار المعادين للشاه خلف حركة تحرير ايران، فان عليه اظهار الاحترام للمؤسسة الدينية وآيات الله البارزين بها. ويفسر هذا الاعتبار أيضا موقف طلقاني في مواجهة قانون الاصلاح الزراعي لعام ١٩٦٣ الذي طالب خلاله بايلاء الاهتمام لمصالح الاوقاف الدينية.

كانت مواقف طلقاني تجاه قضايا المشاركة السياسية وتصوره الجدلي للعلاقة بين الفكر والحركة وتوظيفه التاريخ في محاضراته وخطبه لخدمة الغايات الثورية وكذلك كان موقفه تجاه العلوم الحديثة متسقا مع الاطار الايديولوجي للحركة الاسلامية التقدمية في ايران، ومع الاحتياج المتزايد في ايران خلال هذه الفترة لجعل الدين قادرا علي مخاطبة المشكلات العاجلة التي تواجه المجتمع. كما أن حقيقة كون حركة تحرير ايران بقيت واستمرت كحركة نخبوية طليعية دون أن يكون لها قاعدة جماهيرية تتفق مع الواقع السياسي في العالم الثالث بصفة عامة عندما لعب مثقفو

الطبقة الوسطي الدور القيادي في عملية التحول السياسي والاجتماعي.

منظمة مجاهدي خلق ايران :

أولا : أسس المجتمع التوحيدي :

توزيع الثروة والملكية :

عانت المواقف العملية لمجاهدي خلق خلال الفترة من ١٩٦٥ و١٩٧٧ من تناقض واضح لايمكن فهمه بعمق الا بفهم مصادر تمويل المنظمة والانتماء الطبقي لاعضائها خلال هذه الفترة. ويبرز هذا التناقض بشكل واضح عندما يقارن المرء بين برنامج التوجيه الايديولوجي للاعضاء الجدد لمجاهدي خلق الذي اعتبر الملكية الخاصة «مصدر كل الشرور»(٣٨) وبين المنشورات السياسية التي وزعتها المنظمة بشكل سري خلال نفس الفترة بين الجماهير الايرانية والتي أكدت فيها التزامها بالحفاظ علي دور البازار في المجتمع التوحيدي المأمول، طالما أن البازار لا يمارس أي دور استغلالي علي المستوي الاقتصادي(٣٩). ويمكننا تفسير هذا التناقض بالاشارة الي ان احد مصادر تمويل مجاهدي خلق كانت تأتي من البازار عبر آية الله طلقاني وغيره. بل ان الباحث الايراني ارفاند ابراهميان يذكر ان عددا لا بأس به من اعضاء مجاهدي خلق جاء من أبناء البازار الذين تلقوا تعليما حديثا(٤٠). ويعود هذا الي ان البازار كان تقليديا متمسكا بالتزاماته الدينية من جهة ومن جهة أخري فقد قاوم محاولات الدولة الايرانية الحديثة المتتالية لادماج البازار اقتصاديا وثقافيا في آلية المجتمع الايراني المتجه غربا. وفي هذا الاطار جاءت هجمات مجاهدي خلق المتتالية ما بين عامي ١٩٧٢ او ١٩٧٧ ضد المصارف الايرانية والأجنبية(٤١) بما يتسق مع وعيها المتزايد بخطورة الهيمنة الاجنبية علي الاقتصاد والمجتمع الايرانيين من خلال طبقة من الكمبرادور* التي وجدت وتفاقم دورها عقب الانقلاب المعادي للدكتور مصدق عام ١٩٥٣. كما جاءت هذه الهجمات لتعكس مدي فهم المجاهدين للدور الخطير الذي كانت تلعبه المؤسسات المصرفية في تدعيم الهيمنة التي فرضها كل من الكمبرادور المحليين والدول الرأسمالية الغربية.

ورغم اتهام مجاهدي خلق عدة مرات - خلال المحاكمات التي جرت لقادتها وكوادرها عامي ١٩٧١ و١٩٧٢ - لنظام الشاه بممارسة عملية نهب منظم للعمال والفلاحين في ايران(٤٢)، فانها لم تترجم تضامنها مع الفلاحين علي مستوي الخطاب السياسي الي عمل سياسي منظم في الريف الايراني. واكتفت المنظمة في هذا الاطار بالهجوم علي قوانين الاصلاح الزراعي لعام ١٩٦٣ والتي اعتبرتها ليس اكثر من استبدال استغلال ملاك الاراضي للفلاحين باستغلال آخر تمارسه بيروقراطية الدولة(٤٣). ويأتي هذا الموقف من قوانين الاصلاح الزراعي متفقا - ولو علي سبيل المصادفة

---

* المقصود بالكمبرادور هنا طبقة الوسطاء والسماسرة ووكلاء المؤسسات الأجنبية من الايرانيين.

التاريخية - مع الموقف الثوري الذي تبناه قطاع داخل المؤسسة الدينية في ايران ممثلا في الخميني، رغم اختلاف الدوافع علي الارجح. ويمكننا تفسير موقف مجاهدي خلق اللامبالي تجاه قضايا الريف الايراني بغياب أي عضوية في المنظمة من ابناء الريف وبالتالي تركيزها علي الحضر. كما يمكن ارجاع هذه اللامبالاة الي حكم المنظمة بأن الفلاحين الايرانيين يلعبون دورا سلبيا في كل الانتفاضات الثورية في تاريخ ايران المعاصر.

٢- النضال من أجل الحريات والمشاركة الشعبية :

تضمنت أنشطة مجاهدي خلق خلال هذه المرحلة هجمات مسلحة علي مقار للشرطة ووضع قوائم لمسئولي وعملاء الشرطة الايرانية وتصويرهم وتصفيتهم جسديا. ومن أمثلة ذلك اغتيال المنظمة للجنرال طاهري في اغسطس ١٩٧٢(٤٤). ويمكن فهم الهجمات اذا اخذنا في الاعتبار تزايد الدور القمعي للسافاك عقب الانتفاضة الشعبية لعام ١٩٦٣ وتزامن ذلك مع تصاعد الكراهية الشعبية له.

كذلك فقد اصدر مجاهدو خلق عددا من المنشورات التي ادانت الاعتقالات والتعذيب الذي مارسه نظام الشاه ضد المثقفين والعناصر النشطة سياسيا وعائلاتهم(٤٥).

وقد جاء الاختبار الاكثر صعوبة لمجاهدي خلق بشأن قضايا الحريات السياسية والحوار والمشاركة الشعبية في اعقاب ما سمي بـ «الانقلاب الماركسي» الذي حدث داخل المنظمة عام ١٩٧٥*. وما يهمنا هو أن المنظمة طالبت المنشقين الماركسيين بترك المنظمة علي ان يشكلوا تنظيما خاصا بهم أو أن ينضموا الي أي تنظيم ماركسي مما كان موجودا حينذاك. ورفضت المنظمة مسلك المنشقين بمحاولة فرض أنفسهم كأقلية علي المنظمة وطرد أو ممارسة التصفية الجسدية ضد اغلبية أعضاء المنظمة الذين تمسكوا بالايديولوجية الاسلامية للمنظمة وعارضوا الانقلاب، بل ان المنظمة ذهبت الي حد القول بأنها سترحب بالمنشقين الماركسيين اذا كانوا قد شكلوا جماعة في اطار الجبهة المعادية للشاه وللامبريالية بدلا من ان يلجأوا للعنف ويحاولوا حرمان الغالبية الاسلامية من أعضاء المنظمة من حقها في الحفاظ علي الايديولوجية الاسلامية الاصلية للمنظمة(٤٦).

كذلك فقد اعادت مجاهدو خلق التأكيد - عقب نجاحها في تخطي الازمة التي أعقبت محاولة الانقلاب الماركسي - علي احترامها للجماعات الماركسية وغير الماركسية الاخري التي تناضل ضد الرجعية والامبريالية والاستغلال. ورغم حظر المنظمة على أعضائها التعاون مع المنشقين الماركسيين، فانها رفضت الرد علي الاعتداءات البدنية التي نظمها المنشقون ضد أعضاء مجاهدي خلق، واعتبرت أن ردها علي المنشقين سيأخذ شكل تصعيد النضال ضد نظام الشاه حتي تتمكن من اثبات فاعلية الخيار الاسلامي التقدمي. وقد استخدمت المنظمة آيات قرآنية ترجع الأمر إلي

الله فى الحكم بمن هو الأكثر هداية فى هذه الحياة وبالفصل يوم القيامة بين المختلفين فى الآراء على هذه الأرض(٤٧).

٣- العلاقة بين البنية الفوقية الايديولوجية والبنية التحتية الاقتصادية والاجتماعية :

عكست مواقف مجاهدي خلق وممارساتها فيما بين عامي ١٩٦٥ و١٩٧٧ الأولوية التي تعطيها المنظمة للبنية الفوقية علي البنية التحتية. فقد وضعت المنظمة منهج تدريس عقائدي لمدة عامين لاعضائها الجدد قبل انغماسهم في العمليات ذات الطبيعة العسكرية ضد نظام الشاه. وخلال هذه المرحلة درس اعضاء المنظمة القرآن ونهج البلاغة للامام علي ابن أبي طالب والتاريخ الاسلامي، بالطبع من منظور اسلامي تقدمي(٤٨). أما عقب عام ١٩٧٥ - ونتيجة تزايد قتلي مجاهدي خلق في المواجهات مع السافاك - فقد لجأ مجاهدو خلق الي التركيز علي اصدار سلسلة من المنشورات والكتيبات وجريدة سرية حملت اسم «جنجل (الغابة)» وكانت توزع اساسا علي طلاب الجامعات والمدارس العليا.

كذلك فقد دعمت مجاهدو خلق حسينية ارشاد حتي تساهم في نشر الوعي الاسلامي التقدمي(٤٩). وقد اتسع برنامج التدريس الايديولوجي للمنظمة ليشمل عائلات وأقارب شهداء المنظمة الذين عقدت اجتماعات لاحياء ذكراهم(٥٠). ومما يدل أيضا علي قناعة مجاهدي خلق بأولوية البنية الفوقية العقائدية علي البنية التحتية الاقتصادية - الاجتماعية اعلان المنظمة أن الحل الوحيد لكل المشكلات الاقتصادية والاجتماعية التي يعاني منها المجتمع الايراني هو الحل السياسي : أي اسقاط النظام البهلوي(٥١).

والواقع أن اعتماد استراتيجية النضال المسلح من قبل منظمة مجاهدي خلق كوسيلة لاسقاط النظام القائم في ايران كان متسقا مع قناعة المجاهدين بأولوية التغيير السياسي علي التغيير الاقتصادي والاجتماعي.

٤- دور الطليعة ودور الجماهير :

نري ان كل المؤسسين الستة لمنظمة مجاهدي خلق هم من خريجي جامعة طهران ومن خلفية اجتماعية تأتي من الطبقة الوسطي - سواء الحديثة أو من البازار - باستثناء قلة من الاعضاء أتت من الطبقة العاملة.

وبحلول عام ١٩٧٢ وصلت عضوية المنظمة الي ٢٠٠ عضو، كان معظمهم من المثقفين الشباب وقلة من صغار رجال الدين(٥٢). وقد كرست قيادة مجاهدي خلق نفسها كنخبة من الثوريين المحترفين وكذلك فعل عدد من أعضاء المنظمة(٥٣). وقد أثبتت دراسة لارفاند ابراهميان

أن ٩٠٪ من أعضاء مجاهدي خلق الدين أعدموا أو قتلوا في مواجهات مع السافاك خلال الفترة من ١٩٧١ الي ١٩٧٧ كانوا من الطبقي الوسطي، خاصة المثقفين والحرفيين وطلاب الجامعات والمدارس العليا(٥٤).

وفي بداية ١٩٧٧ بدا أن قناعة مجاهدي خلق بأن نشاط الطليعة شرط لأي تحول ثوري ناجح يكتسب أرضية جديدة بين المثقفين الايرانيين المعادين للشاه، خاصة «اللجنة الايرانية للدفاع عن الحرية وحقوق الانسان» و«مجموعة الكتاب الحر والفكر الحر»(٥٥). الا أن هذه الصلة الفكرية لم تؤد بمجاهدي خلق - حتي عام ١٩٧٧ - الي تطوير علاقات عضوية بتنظيمات سياسية جماهيرية أو تطوير تنظيم سياسي جماهيري خاص بها(٥٦).

ويجدر بنا الآن التعرض لثلاثة انتقادات وجهت الي تفضيل مجاهدي خلق لاستراتيجية تقود الطليعة النضال فيها. وقد جاء الانتقاد الأول من المنشقين الماركسيين الذين خرجوا من المنظمة عام ١٩٧٥ حيث ادعوا ان تحليلهم المتعمق للاسلام والماركسية قادهم الي اكتشاف أن الطبقة العاملة - وليس المثقفين الثوريين - هي وحدها القادرة علي تدمير النظام الشاهنشاهي(٥٧).

وجاء الانتقاد الثاني من بعض رجال الدين النشيطين سياسيا والذين اتهموا مجاهدي خلق بأنها أساءت الثقة بالجماهير الايرانية عندما اعتبرتها غير مؤهلة لفهم والمشاركة في نضال ثوري بسبب تخلف وعيها(٥٨). أما الانتقاد الثالث لمفهوم مجاهدي خلق حول الطليعة فقد اتهم المنظمة باعطاء وزن مبالغ فيه للأعمال الانتحارية الفردية باعتبارها شرارة ستعجل بالثورة الشعبية، مما اعتبره المنتقدون مبالغة في تقدير تأثير هذه الأعمال باعتبارها نموذج يحتذي به(٥٩).

وفي مقابل هذه الانتقادات الثلاثة، فاننا يجب أن نأخذ في الاعتبار التقدير الكبير الذي حظي به قادة وكوادر مجاهدي خلق بحلول عام ١٩٧٧ لدي الشعب الايراني الذي اعتبرهم أبطال ثوريين. ويأتي هذا التقدير كنتيجة طبيعية لحرب العصابات وأعمال العنف التي قادها كل من تنظيم مجاهدي خلق وتنظيم فدائي خلق الماركسي اللينيني، والتي اعادت الثقة الي الجماهير الايرانية وأثبتت لها مدي ضعف نظام الشاه وأدواته القمعية مما ساهم في اخراج الشعب الايراني من سلبيته وتعبئته في اطار ثورة جماهيرية اجتماعية(٦٠). وقد تحدثت مجاهدو خلق عن نفسها باعتبارها طليعة للمثقفين الثوريين الذين يمثلون تصاعد وعي جماعي يجمع بين الصفتين الاسلامية والتقدمية معا وبين الاسس الروحية والتوجه الاجتماعي. كذلك فان آية الله طلقاني وصف مؤسسي مجاهدي خلق بأنهم «من فتحوا الطريق للجهاد»(٦١)، أي أنهم طليعة.

الا أنه يتعين علينا أن نذكر هنا أن اهتمام مجاهدي خلق بدور الطليعة لم يحل بينها وبين قدر من الاهتمام بالأنشطة السياسية ذات الطبيعة الجماهيرية. بل انه يمكننا القول أن نزعة المنظمة تجاه مركزية العمل النخبوي والطليعي جاء نتيجة الفشل النسبي للمحاولات المبكرة للمنظمة لبناء

قاعدة جماهيرية خلال النصف الثاني من الستينات. وقد جرت هذه المحاولات أصلا فيما بين طلاب كلية التكنولوجيا بجامعة طهران حيث كان أحد مؤسسي مجاهدي خلق - علي أصغر باديزاديجان - يعمل كأستاذ مساعد هناك كما جرت محاولات مماثلة بين عمال المصانع في تبريز من خلال مؤسس آخر للمنظمة هو محمود أصغر زاده الذي اختلط بعمال السيارات هناك ودرس مشاكلهم وعمل علي تعبئتهم، الا أنه لم يلق الا نجاحا محدودا(٦٢).

الا أن هذا الفشل لم يثن المجاهدين عن معاودة الجهود في مرحلة لاحقة لتطوير قاعدة جماهيرية. فبحلول عام ١٩٧٢، نجح أعضاء مجاهدي خلق في تنظيم مظاهرات شعبية احتجت علي اعدام ٥ من مؤسسي المنظمة الستة بواسطة نظام الشاه. وفي عام ١٩٧٤، عاودت المنظمة ارسال كوادرها لتطوير قاعدة سياسية لها بين عمال المصانع. الا أنه من الثابت محدودية أعضاء المنظمة من الطبقة العاملة حتي عام ١٩٧٧. ويدل علي ذلك ما ذكره المفكر الاسلامي الباكستاني سروش عرفاني من أنه من بين ٣٥٠ شهيد فقدتهم مجاهدو خلق بحلول عام ١٩٧٧، جاء ٢٢ فقط منهم من الطبقة العاملة (٦٣). ويمكننا أيضاتفسير ذلك في ضوء ما سبق لنا ذكره من انتماء معظم قادة وكوادر مجاهدي خلق الي الطبقة الوسطي مما عاق الاتصال السلس بينهم وبين الطبقة العاملة الايرانية.

وفي عام ١٩٧٥ نظمت منظمة مجاهدي خلق اضراب عام في جامعة اريامهر بطهران لاحياء ذكري اعدام مؤسسي المنظمة. وبقدوم عام ١٩٧٦، بات واضحا أن المجاهدين قد جعلوا من العمليات المسلحة أولوية ثانية تأتي بعد الدعاية والعمل السياسي. وقد استفاد المجاهدون من هامش الحرية الذي بدأ نظام الشاه يسمح به لبعض أنشطة الاحتجاج الصغيرة حتي يثبت لحلفائه الغربيين ديمقراطية هذا النظام. وقد ثبت بحلول هذا الوقت أن المنظمة قد بدأت تجمع دعم جماهيري في الجامعات الايرانية وطورت علاقات وثيقة مع اتحادات الطلاب المسلمين بأمريكا الشمالية وغرب أوربا. كما يعتقد أن منظمة مجاهدي خلق قد لعبت دورا حيويا في تعبئة وقيادة المظاهرات الطلابية الجامعية في طهران والاضرابات العامة التي جرت في جامعات ايرانية أخري مما أدي في النهاية الي اغلاق الجامعات الايرانية(٦٤).

وسنتوقف هنا عند موقف مجاهدي خلق المعادي - أو علي الأقل المتشكك - تجاه الاحزاب السياسية والنقابات المهنية والحركات العمالية. فقد استمر هذا الموقف حتي اندلاع شرارة الثورة في نهايات عام ١٩٧٧. وقد ساعد هذا العداء - أو لنقل الشك - النظام البهلوي في محاولته النيل من التنظيمات التي تتبني حرب العصابات وانهاء مصداقيتها في أعين الشعب الايراني خاصة طبقته العاملة(٦٥).

أما شعبية مجاهدي خلق في صفوف الطلاب فيمكن ارجاعها الي المستوي المرتفع للوعي

السياسي الذي ساد تاريخيا الجامعات الايرانية وحضور الطلاب لمحاضرات الفكر الاسلامي التقدمي التي كان يلقيها شريعتي وطلقاني. كذلك يجب ألا ننسي أن وجود طلاب وخريجين جدد ومدرسين من الجامعات في صفوف قادة منظمة مجاهدي خلق وكوادرها دعم من شعبية المنظمة في الجامعات.

٥- التفاعل بين الفكر والحركة :

شكلت منظمة مجاهدي خلق حلقات مناقشة في مناطق مختلفة من ايران منذ عام ١٩٦٥. وقد امضت هذه الحلقات ست سنوات في الدراسة المكثفة للتاريخ الاسلامي والمذاهب الشيعية مع اعادة تفسيرهما بشكل تقدمي ثم طورت نظريتها الخاصة حول التشيع الثوري التقدمي. وعقب ذلك أسست المنظمة خلايا فدائيين في أقاليم مختلفة من ايران، خاصة أصفهان وتبريز(٦٦). وقد رحب كثيرون من الشباب الايراني المثقف بتبني منظمة مجاهدي خلق لاستراتيجية الكفاح المسلح فقد أحس هذا الشباب بأنه وقع فريسة مصيدة. فقد أظهر القمع الدموي لانتفاضة ١٩٦٣ السلمية عدم فاعلية الوسائل السلمية للضغط السياسي، وافلاس اساليب أحزاب المعارضة القديمة في ايران مثل الجبهة الوطني وحزب تودة(٦٧). وقد تفاقمت أزمة هؤلاء الشباب عندما تعرفوا علي فرص وامكانيات حياة أفضل بعد التوسع في التعليم الجامعي بعد عام ١٩٦٣ وتزايد الوعود والتوقعات، ثم جاء برنامج التقشف الحكومي عام ١٩٧٥ ليجعل من الواضح للعيان أن توقعات هؤلاء الشباب الاقتصادية والاجتماعية قد أصبح تحقيقها دربا من دروب المستحيل. وقد ولد هذا البرنامج مشاعر احباط لدي هؤلاء الشباب في وقت متزامن مع تصعيد السياسات القمعية لنظام الشاه. فقد حرمهم هذا النظام من أي فرصة للمشاركة السياسية الحقيقية وانتهي الامر باعلان الشاه تأسيس حزب رستاخيز كحزب أوحد في البلاد عام ١٩٧٥. وقد خير الشاه الايرانيين - خاصة المثقفين والنشيطين السياسيين منهم - بين الانضمام الي رستاخيز أو ترك ايران والهجرة الي الخارج أو التعرض للسجن. كما تزايدت قبضة السافاك علي المثقفين والعمال والطلاب والفنيين بمرور الوقت وبشكل أكثر قمعا(٦٨).

وقد أدي ذلك الي جعل الكفاح المسلح استراتيجية اكثر شعبية لدي المعارضين الايرانيين بصفة عامة. فنجد أن ابراهيم يازدي* ومصطفي شمران** وصادق قطب زاده*** - وهم ثلاثة من رموز المعارضة الايرانية السرية حينذاك - فروا الي مصر وطلبوا الحصول علي تدريب عسكرى

* ابراهيم يازدي هو أول وزير خارجية لايران بعد الثورة في حكومة المهندس مهدي بازرجان.
** مصطفي شمران هو وزير دفاع ايران عند اندلاع الحرب العراقية الايرانية في سبتمبر ١٩٨٠.
*** صادق قطب زاده هو وزير خارجية ايران وقت ازمة الرهائن الامريكيين وقد تم اعدامه فيما بعد بتهمة التآمر ضد الجمهورية الاسلامية.

حيث كانوا قد توصلوا الي قناعة مؤداها أن الكفاح المسلح هو السبيل الوحيد لاسقاط نظام الشاه(٦٩).

ونعود الآن الي استراتيجية الكفاح المسلح كما تبنتها منظمة مجاهدي خلق. وقد تضمنت هذه الاستراتيجية هجمات مسلحة وحملة اغتيالات كان هدفها تجنب المواجهة المباشرة مع المؤسسات العسكرية والأمنية للنظام الحاكم في نفس الوقت الذي تثبت فيه للشعب الايراني أن الشهادة هي السبيل الوحيد للنصر. وقد وصلت الرسالة بوضوح الي الشعب الايراني الذي كان قد بدأ يدرك البعد السياسي والثوري لاحتفالات عاشوراء وتجسيدها لمبدأ التضحية بالذات. ويعود الفضل في ذلك الي محاضرات الدكتور علي شريعتي وآية الله طلقاني وبعض رجال الدين الآخرين(٧٠).

ورغم أن تضحية مجاهدي خلق بالمئات من كوادرها واعتقال ٤٠٠ من أعضائها حتي ١٩٧٧ قد يعتبر دليلا علي التزام المنظمة بالنضال العملي، فانه يمكننا أن نستنتج من ممارساتها اقرار ضمني بأولوية الفكر علي الحركة ويرتكز هذا الاستنتاج علي تقييم المنظمة لاسباب ما سمي بالانقلاب الماركسي عام ١٩٧٥. فقد قدمت المنظمة سببين لهذا الانقلاب: السبب الأول أن المنظمة كانت قد بدأت تجنيد أعضاء جدد دون التركيز علي معايير الولاء العقائدي لايديولوجية المنظمة الاسلامية. وجاء ذلك التسرع لتعويض خسارة المنظمة لمائتين من أعضائها اما تم اعدامهم أو تم اعتقالهم في مواجهات مع السافاك عام ١٩٧٢. السبب الثاني يكمن في تركيز المنظمة علي العمليات العسكرية علي حساب برنامج التوجيه العقائدي الذي كانت المنظمة تضعه لاعضائها الجدد لمدة سنتين(٧١).

وبناءا علي ماسبق يتضح أن مواقف مجاهدي خلق خلال الفترة من ١٩٦٥ الي ١٩٧٧ كانت متسقة مع القناعة الفكرية للمنظمة بأن المجتمع التوحيدي يتصف بطبيعة غير طبقية. وفي هذا الاطار، وجهت المنظمة عدة ضربات ضد الادوات القمعية والمستغلة للنظام البهلوي وقاعدته الاجتماعية: الطبقة الكمبرادورية. الا ان مجاهدي خلق قدمت تنازلات سياسية وعملية للبازار في وقت تجاهلت فيه أنشطة المنظمة الريف الايراني. وقد مثل هذا التجاهل نقطة ضعف بالنسبة لحركة ثورية في دولة ٥٠٪ من سكانها في الريف.

كذلك فقد توافقت ممارسات مجاهدي خلق مع أفكارها بشأن أولوية البنية الفوقية الايديولوجية والسياسية علي البنية التحتية الاقتصادية والاجتماعية. كما عكست هذه الممارسات الايمان في العلاقة الجدلية بين الفكر والحركة مع وضع تأكيد أكثر علي الفكر.

لقد مثلت منظمة مجاهدي خلق جماعة طليعية نتيجة الانتماء الطبقي لقادتها وكوادرها وتحليلها للمجتمع الايراني. ورغم فشل محاولات مجاهدي خلق لبناء قاعدة جماهيرية لها قبل عام

١٩٧٦، الا أنها بدأت تعطي ثمارا ايجابية خلال النصف الثاني من السبعينات، ولكن أيضا في اطار نخبوي هو اطار الجامعات.

ثانيا : حرية الفكر :

دافعت منظمة مجاهدي خلق عن تفسيراتها الثورية للفكر والشريعة الاسلامية وطبعت منشورات عام ١٩٧٢ اتهمت فيها نظام الشاه بتصوير نفسه بأنه المدافع عن الاسلام رغم كونه يفرغ المفاهيم الاسلامية من معانيها الاصلية(٧٢).

وقد اعرب قادة مجاهدي خلق في مناسبات مختلفة عن تقدير للفكر العلمي والعلوم الغربية. فعلي سبيل المثال، انتقد قادة المجاهدين الانتفاضة الشعبية في يونيو ١٩٦٣ لانها لم تتبن استراتيجية علمية للنضال كان من المفترض ان ترتكز علي تقييم موضوعي لكافة جوانب الموقف متصل بوعي القرن العشرين(٧٣). كذلك فقد ادعي قادة المنظمة أن تبنيهم لاستراتيجية الكفاح المسح جاء بناءا علي تقييم علمي لنضال الشعب الايراني في الماضي(٧٤).

ونذكر في هذا الاطار أيضا أنه بتصاعد دعاية مجاهدي خلق في الجامعات الايرانية الحديثة بدءا من عام ١٩٧٢، كان عليها تبني مواقف فكرية منطقية وعقلانية لانها بدأت تتعامل مع قاعدة ذات ثقافة علمية متقدمة ومتأثرة بالفكر الغربي. كذلك فقد وجد بين هؤلاء الطلاب من لايؤمن اصلا بالعقيدة الاسلامية مما كان يعني بالنسبة لمجاهدي خلق أنها لاتستطيع الاعتماد فقط علي النصوص الدينية والتاريخ الاسلامي لدعم ايديولوجيتها التقدمية. وحتي تتمكن منظمة مجاهدي خلق من تقديم تفسير عقلاني للقرآن، فقد وظفت مجاهدو خلق مناهج علمية لاثبات صحة نقاط وردت في القرآن وتفسيراتها لها. ولا يعني ذلك أن مجاهدي خلق أنكرت أولوية الوحي في الاسلام.

ويمكن لنا مقارنة موقف مجاهدي خلق تجاه العلم بموقف رجال الدين في المدارس الدينية التي كانت تتعامل مع البسطاء من العامة ولم تحتاج أي محاولات مركبة تستخدم أفكارا تنتمي للعلوم الغربية(٧٥).

ثالثا : الموقف تجاه رجال الدين :

لا شك أنه كان لمجاهدي خلق صلات قوية مع بعض قطاعات المؤسسة الدينية الشيعية خلال الفترة من ١٩٦٥ الي ١٩٧٧. فقد كان بعض اعضائها أبناءا لرجال دين. كذلك فقد كان بعض رجال الدين تقدميين أيضا مثل طلقاني، وبالتالي قريبين فكريا من مجاهدي خلق. وقد أقر أولئك رجال الدين بدور مجاهدي خلق في النضال ضد الشاه. الا ان موقف منظمة مجاهدي خلق تجاه المؤسسة الدينية الشيعية كان انتقاديا بصفة عامة والسبب في ذلك مماثل للسبب في مواقف شريعتي

وطلقاني، أي أن الاسلام لا يعترف بوجود طبقة من الكهان التي تفرض هيمنة روحية وسلطوية علي الدين(٧٦).

ويجدر بنا أن نذكر هنا أن أول لقاء بين عناصر من مجاهدي خلق والامام الخميني جري عام ١٩٧٠ عندما اختطفت عناصر من مجاهدي خلق طائرة ايرانية توجهت الي العراق حيث التقت الخميني في النجف الاشرف. وقد ناقشوا معه عدة قضايا وقد أعلنت المنظمة بعد ذلك أن آراء الخمينى حول مختلف المسائل أظهرت أنه يتبني ما وصفته بتفسيرات تقليدية ويمينية للاسلام. كما اتهمت المنظمة الخميني بأنه يدعو الي الثورة ضد الشاه فقط لان الاخير اعتدي علي امتيازات رجال الدين وليس بسبب وعيه بالخلل الاقتصادي والاجتماعي في ايران واعتبرت المنظمة أن رؤية الخميني للاسلام تناقض الرؤية التحريرية والتقدمية للاسلام التي تبنتها منظمة مجاهدي خلق(٧٧).

وبحلول منتصف السبعينات - خاصة عقب محاولة الانقلاب الماركسي - أصدر عدد من رجال الدين فتاوي تصف أعضاء مجاهدي خلق بأنهم غير مسلمين، وأنهم يلعبون دور رأس الجسر الذي يقود الشباب الايراني المسلم نحو الماركسية. وكان دليلهم علي هذا الاتهام هو محاولة الانقلاب الماركسي عام ١٩٧٥. وقد فسر بعض رجال الدين هذا الانقلاب في ضوء ما وصفوه بالتشوش في ايديولوجية المنظمة منذ نشأتها. وقد ردت المنظمة علي هذه الاتهامات بحملة مضادة وصفت هؤلاء الملالي بأنهم منافقون لأنهم سبق لهم تبرير سياسات النظام البهلوي المعادية للاسلام باستخدام مقولات دينية(٧٨).

ويمكننا القول أن مواقف مجاهدي خلق العملية بشأن اعادة تفسير الفكر والتقاليد الاسلامية كانت في واقع الامر دعوة للثورة الثقافية في الاسلام وبما يتفق مع مواقف المنظمة الايجابية من قضية العلم. وقد رفضت المنظمة دور رجال الدين كمؤسسة واختلفت مع آية الله الخميني حول التفسير الصحيح للاسلام. الا أن ذلك لم يمثل عائقا أمام تطوير المنظمة لعلاقات ودية مع عدد من رجال الدين سواء بسبب التشابه الايديولوجي أو الخلفية الطبقية للمنظمة وأعضائها.

رابعا : الموقف تجاه الماركسية والتجارب الانسانية الاخري غير الاسلامية :

أمضي محمد حنيف نزهد - أحد مؤسسي منظمة مجاهدي خلق - عاما بالجيش حيث كان يخدم بقاعدة عسكرية في اصفهان. وقد مكنته تلك الفترة من قراءة كتابات عدية عن ثورات كوبا وفيتنام(٧٩). وقد اشار الكاتب الصحفي المصري الأستاذ محمد حسنين هيكل في كتابه عودة آية الله الي تأثر استراتيجية وتكتيكات منظمة مجاهدي خلق بالأفكار التقدمية المستقاة من تجارب العالم الثالث(٨٠).

ومنذ السبعينات، كانت منظمة مجاهدي خلق تعلن أنها تشارك منظمة فدائيي خلق

الماركسية اللينينية في الاهداف رغم التباين الايديولوجي بينهما. وقد أخذ التعاون بين المنظمتين شكل تبادل المعلومات ومساعدة كل منظمة لاعضاء الاخري في الفرار من ايدي السافاك. الا انه يجب علينا أن نذكر أن تسلل الايديولوجية الاسلامية التقدمية لمجاهدي خلق الي الجامعات الايرانية قلل من التأثير الايديولوجي للجماعات الماركسية نتيجة جذبها لاعداد متزايدة من الطلبة بهرهم الخيار الاسلامي الثوري(٨٠).

ونشير هنا الي ان برنامج الاعداد الايديولوجي لمجاهدي خلق الذي سبق التعرض له قد تضمن مناهجا شملت التجارب الثورية في الاتحاد السوفيتي والصين وكوبا وفيتنام بالاضافة الي دراسة نقدية للماركسية وافكار ماو وجيفارا ودبري وفانون خاصة ما يتصل بحرب العصابات(٨٢).

وعندما تزايد اهتمام مجاهدي خلق بالطبقة العاملة وبدأت في ارسال كوادرها للمصانع عام ١٩٧٤، تزايد أيضا اهتمامها بالماركسية(٨٣). الا أنه بعد مضي عام على ذلك، جاء الاثر السلبي للاهتمام بالماركسية متمثلا في محاولة الانقلاب الماركسي الذي دبرته غالبية اعضاء اللجنة المركزية للمنظمة في طهران والتي أعلنت التخلي عن الاسلام باعتباره ايديولوجية الطبقة الوسطي. ويتضح لنا من رسالة كان أحد قادة الانقلاب الماركسي - مجتبي طلقاني - قد ارسلها لوالده آية الله طلقاني أن المنشقين الماركسيين كانوا قد بدأوا دراسة الادبيات الماركسية بتعمق بدءا من عام ١٩٧٣ - أي قبل محاولتهم الانقلابية بعامين(٨٤).

ويكمن السبب الرئيسي في فشل محاولة الانقلاب الماركسي في تحويل أيديولوجية مجاهدي خلق من الاسلام الي الماركسية الي كون غالبية قادة وأعضاء المنظمة ومصادر دعمها وتمويلها قد جاءت من شرائح تنتمي للطبقة الوسطي الايرانية بجناحيها التقليدي والحديث أو من رجال الدين التقدميين مثل آية الله طلقاني وأتباعه. وبالتالي، فانه حتي اذا كان الاسلام هو ايديولوجية الطبقة الوسطي حقا كما ذكر المنشقون الماركسيون، فمن الطبيعي تصور معارضة غالبية اعضاء مجاهدي خلق للتخلي عن الايديولوجية الاسلامية في ضوء انتمائهم الطبقي.

ويكمن السبب الآخر في فشل محاولة الانقلاب هذه في أن الذين قادوا المحاولة لم يشكلوا غالبية قادة المنظمة نظرا لان غالبية القيادة كانت اما قد أعدمت كما هو الحال بالنسبة للمؤسسين الستة للمنظمة أو كانت رهن الاعتقال كما حدث بالنسبة لمسعود رجوي - الزعيم الحالي للمنظمة - ونائبه الراحل موسي خياباني. وقد اصدر القادة المعتقلون بيانا يدعم موقف غالبية اعضاء وقادة المنظمة في بقية الاقاليم خارج طهران رفضا لمحاولة الانقلاب وكذلك لعرض قدمه قادة المنشقين الماركسيين بدمج الاسلام والماركسية. وقد ترتب علي ذلك الموقف طرد منظمة مجاهدي خلق للعناصر الماركسية من صفوفها وتسمية المحاولة الانقلابية كانقلاب يدعي اليسارية رغم اتصافه

بالانتهازية والانحراف وأدي لتقسيم الجبهة المعادية للامبريالية وللنظام البهلوي. وقد احتفظ المنشقون الماركسيون في البداية باسم «المجاهدون الماركسيون» الا انهم سرعان ما تخلوا عنه بعد مضي بعض الوقت لصالح تسمية «بيكار». وكرد فعل لمحاولة الانقلاب الماركسي، قام عدد محدود من اعضاء مجاهدي خلق - ذوو توجهات اسلامية تقليدية - بالخروج من المنظمة وقرر بعضهم التصالح مع النظام البهلوي في حين انتقل آخرون الي المعارضة من مواقع أخري مثل علي أكبر هاشمي رفسنجاني الرئيس الحالي لايران. وقد شكل هذا الخروج - كما كان الحال بالنسبة لمحاولة الانقلاب الماركسي - أقلية بين اعضاء وكوادر مجاهدي خلق(٨٥). الا انه حتي بعد محاولة الانقلاب الماركسي، تمسكت منظمة مجاهدي خلق باستمرار التعاون بين الاسلام التقدمي والماركسية «الحقيقية» في مواجهة الامبريالية والقهر والرجعية. وانكرت المنظمة أن تكون محاولة الانقلاب قد غيرت من تصور المنظمة للتناقض الرئيسي باعتباره بين الجماهير الايرانية من جهة والامبريالية وحلفائها المحليين من جهة أخري ولم تستبدله بتصور تناقض رئيسي في ايران بين الاسلام التقدمي والماركسية(٨٦). ويؤكد هذا الموقف استمرار الرؤية المرنة من قبل مجاهدي خلق في مواجهة الماركسية.

ويمكن باختصار القول بأن مواقف مجاهدي خلق تجاه الايديولوجيات والتجارب غير الاسلامية اتصفت بالايجابية. بل ان هذه المواقف كانت متفتحة ومتعاطفة مع الماركسية الي الدرجة التي دفعت بعض قادة المنظمة واعضائها الي تبني الماركسية الا ان غالبية اعضاء المنظمة رفضوا التخلي عن الاسلام سواء لاسباب تتصل بالاقتناع العقائدي أو نتيجة الخلفية الاجتماعية أو لمصادر التجنيد والدعم من الطبقة الوسطي خاصة البازار.

خامسا : اعتماد مجاهدي خلق علي مصادر ولغة سياسية اسلامية :

نذكر أن أول العمليات العسكرية لمجاهدي خلق جاءت في أغسطس ١٩٧١ وكان هدفها تخريب احتفالات الشاه بالذكري ٢٥٠٠ لتأسيس الامبراطورية الفارسية. وبررت المنظمة هذا الهجوم بأنه ردا علي محاولة الشاه احياء تقاليد ايران السابقة علي الاسلام علي حساب هويتها الاسلامية(٨٧).

وقد بارك آية الله طلقاني الطبيعة الاسلامية لمجاهدي خلق عندما سمي قادتها «الاتباع المخلصين للقرآن».(٨٨) الا أن تعاون المنظمة مع بعض المثقفين والجماعات الماركسية مثلت نقطة ضعف اتاحت الفرص لاعدائها - سواء من جانب نظام الشاه أو بعض رجال الدين - باتهامها بابتداع «اسلامية ماركسية».

سادسا : الجوانب الروحية والاخلاقية للنضال :

هاجمت منظمة مجاهدي خلق نزعة الاسراف والتبذير خاصة في المجالات التي حرمها الاسلام وضربت مثلا لذلك باحتفالات الشاه بمرور ٢٥٠٠ عام علي تأسيس الامبراطورية الفارسية(٩٠).

كما ورد في اقوال قادة مجاهدي خلق خلال محاكمتهم وفي بعض مطبوعات المنظمة السرية انتقاد المنظمة لاسلوب الحياة البرجوازي غير الاسلامي وغير الاخلاقي والذي ساد ايران بشكل متزايد منذ انقلاب ١٩٥٣ ضد الدكتور مصدق.

سابعا : الرؤية العالمية لمجاهدي خلق :

(١) الموقف تجاه الغرب والصهيونية والحفاظ علي الاستقلال الوطني :

تذكر أن منظمة مجاهدي خلق قامت خلال عام ١٩٧٢ بهجمات مسلحة علي مكاتب شركة العال الاسرائيلية للطيران وشركة شل والبريتش بتروليم والخطوط الجوية البريطانية. وفي عام ١٩٧٣ قامت عناصر المنظمة باغتيال عدد من المستشارين الامريكيين في ايران من بينهم الكولونيل لويس هوكينز الذي كان يعمل بالسفارة الامريكية بطهران. وتواصلت هذه العمليات عام ١٩٧٥ عندما فجرت المنظمة مكتب للهجرة اليهودية في طهران واغتالت اثنان من كولونيلات سلاح الجوي الامريكي وتلي ذلك عام ١٩٧٦ اغتيال خبير امريكي اتهمته المنظمة بالتجسس ضد ايران(٩١). وقد هاجم قادة وكوادر مجاهدي خلق خلال محاكماتهم قيام الشاه بتزويد الصهاينة، (في اشارة لاسرائيل) بالنفط وأراضي صالحة للزراعة في ايران حتي تستصلحها اسرائيل وتنتج غذاءها. وقد ذكر هؤلاء أن هذا النفط وهذه الاراضي تساعد جيوش الصهيونية علي قهر واستغلال الجماهير الفلسطينية المسلمة. كذلك اتهمت منظمة مجاهدي خلق السافاك بتنسيق انظمتها مع الموساد والمخابرات المركزية(٩٢).

وقد جاءت ممارسات وانشطة مجاهدي خلق هذه متسقة مع تصاعد العداء الشعبي - بما في ذلك الطبقة المتوسطة في ايران - ضد تواجد اكثر من ٦٠ الف خبير غربي واسرائيلي عسكري بجانب ٨٠ ألف اجنبي آخر كانوا مقيمين بايران. وكان هؤلاء الاجانب يحصلون علي مرتبات خيالية وأعلي بكثير من مرتبات الايرانيين الذين يقومون بنفس الاعمال كما أن وجودهم حرم اعدادا كبيرة من الايرانيين من فرص عمل. أما علي المستوي الاجتماعي فقد عاش هؤلاء الاجانب في انعزال عن الشعب الايراني واتهموا بمعاملة الايرانيين كمعاملة الراعي لرعيته(٩٣). بالاضافة الي ذلك، فقد كان الايراني العادي محتفظ بمشاعر اسلامية قوية تدفعه لمعاداة تعاون الشاه مع اسرائيل والتعاطف مع أي تنظيم يهاجم مصالح واهداف يهودية.

(٢) موقف مجاهدي خلق تجاه البعد الاسلامي لدعوتها خارج ايران :

أرسلت منظمة مجاهدي خلق اثنين من مؤسسيها هما علي أصغر باديزادجان ورسول موشكينكام - مع اعضاء آخرين من المنظمة - الي الاردن لتلقي تدريب عسكري في معسكرات منظمة التحرير الفلسطينية. بل ان بعض هؤلاء قد حارب بالفعل في صفوف منظمة التحرير ضد الحكم الاردني في سبتمبر (أيلول) ١٩٧٠. كذلك لم تتردد المنظمة في ارسال متطوعين الي أقليم ظفار في عمان لمساندة المتمردين هناك ضد السلطان قابوس الذي كان مدعوما من حكم الشاه(٩٤). كذلك تضمن برنامج الاعداد الايديولوجي الذي كانت تفرضه المنظمة علي اعضائها الجدد تجربة الثورة الجزائرية كتجربة ثورية رائدة.

الا أنه يتعين علينا هنا الاشارة الي أمرين : الاول : أن منظمة مجاهدي خلق نظرت للبعد الاسلامي لأنشطتها خارج ايران كوسيلة لتصعيد نضالها ضد الاستعمار وضد الاشكال الرجعية للاسلام. والثاني: أن المنظمة اعتبرت نضال البلدان الاسلامية ضد الامبريالية جزءا لا يتجزأ من النضال العالمي ضد هذه الظاهرة. ويؤكد ذلك بشكل خاص أن منظمة مجاهدي خلق لم تفرق أبدا بين هذا النضال داخل حدود الوطن الاسلامي أو خارجه. كذلك نشير في الختام الي غياب أي حديث عن وحدة اسلامية أو خلافة اسلامية يجري العمل لاحيائها.

هوامش الفصل الثاني :

١ - ارفاند ابراهميان، «القوي السياسية في الثورة الايرانية»، في ايران ١٩٠٠ - ١٩٨٠، مصدر سبق ذكره، ص ١١٦.
أنظر أيضا : فاضل رسول، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٦.
٢ - Irfani, op. cit., p. 38.
أنظر أيضا : Richard, op. cit., pp. 216 - 217.
أنظر أيضا : Algar, op. cit., p. 98.
٣ - Irfani, op. cit., p. 120.
أنظر أيضا : Richard, op. cit., p. 222.
أنظر أيضا : Michael M.J. Fischer, Iran : From Religious Dispute to Revolution (Harvard, Massachusetts : Harvard Uninversity Press, 1980), pp. 165, 180.
٤ - Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p. 472.
٥ - عبد المؤمن، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٦ - ١٢٧.
٦ - رسول، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨.
٧ - ابراهميان، «القوي السياسية في الثورة الايرانية»، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٣.
أنظر أيضا: Irfani, op. cit., p. 119.
٨ - Irfani, op. cit., pp. 119 -120, 126.
٩ - Algar, op. cit., p. 88.
أنظر أيضا : رسول، مصدر سبق ذكره، ص ٦.
١٠ - Abrahamian, "Ali Shari'ati : Ideologue of the Iranian Revolution", op. cit., p. 24.
أنظر أيضا : Algar, op. cit., p. 75.
١١ - Irfani, op. cit., p. 119.
أنظر أيضا : Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p. 465.
أنظر أيضا : Mohamed Heykal, The Return of the Ayatollah (London : Andre Deutsch, 1981), p. 129.
أنظر أيضا : Cheryl Benard and Zalmay Khalilzad "The Govenment of God"; Iran's Islamic Republic (New York : Colombia University Press, 1984), p. 41.
١٢ - Ficher, op. cit., pp. 165, 170.
١٣ - Benard and Khalilzad, op, cit., p. 41.
١٤ - Fischer, op. cit., pp. 166,167.
١٥ - Ibid., pp. 83, 174.
١٦ - رسول ، مصدر سبق ذكره، ص ٢.
١٧ - المصدر السابق، ص ٥٧، ٦٠، ٦١.
أنظر أيضا : Irfani, op.cit., pp.7,12.
أنظر أيضا : Benard and Khalilzad, op. cit., p. 31.
أنظر أيضا : Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p.479.

١٨ - Keddie, op. cit., p. 123.
أنظر أيضا : Benard and Khalilzad, op. cit., p. 45.
أنظر أيضا : Algar, op. cit., pp. 78-88, 89.
أنظر أيضا : رسول، مصدر سبق ذكره، ص ٥٨، ٥٩، ٦٠-٦١.
١٩ - Algar, op. cit., pp. 89,93.
أنظر أيضا : Abrahamian, "Ali Shari'ati : Ideologue of the Iranian Revolution", op. cit., p. 28.
٢٠ - رسول ، مصدر سبق ذكره، ص ٢٩، ١٨٩.
أنظر أيضا : Ficher, op. cit., p.83.
٢١ - Keddie, op. cit., p.196.
أنظر أيضا : Fiischer, op. cit., p. 167.
٢٢ - رسول ، مصدر سبق ذكره، ص ٦.
٢٣ - Benard and Khlilzad, op. cit., p. 45.
٢٤ - Algar, op. cit., p. 88.
أنظر أيضا : رسول ، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٥ - ٢٣٦.
٢٥ - Abrahamian, "Ali Shari'ati : Ideologue of the Iranian Revolution", op. cit., p. 25.
٢٦ - Mortimer, op. cit., p. 317.
٢٧ - Fischer, op. cit., p. 157.
٢٨ - Irfani, op. cit., p.139.
أنظر أيضا : Mortimer, op. cit., p.333.
٢٩ - Richard, op. cit., p. 210.
٣٠ - ارفاند ابراهميان، «أسباب ثورة ١٩٧٨»، في ايران ١٩٠٠ - ١٩٨٠، مصدر سبق ذكره، ص ١١٢.
٣١ - Irfani, op. cit., p. 87.
أنظر أيضا : Mortimer, op. cit., p. 3.
٣٢ - Hassan, op. cit., p. 678.
أنظر أيضا : Mortimer, op. cit., p. 333.
أنظر أيضا : Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p. 46.
٣٣ - Irfani, op. cit., pp. 15, 139.
أنظر أيضا : Hassan, op. cit., p. 679.
٣٤ - Hassan, op. cit., p. 677.
أنظر أيضا : Irfani, op. cit., pp. 139 - 140.
أنظر أيضا : Kambiz Afrachtech, "Iran", in Politics of Islamic Reassertion, edited by Mohamed Ayoob (London : Croomhelm, 1981), pp. 102- 103.
٣٥ - Hassan, op. cit., p. 679.
٣٦ - Fischer, op. cit., p. 183.
أنظر أيضا : Richard, op. cit., pp. 212,213.

٣٧ - Enayat, op. cit., p. 154.

٣٨ - Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., p. 75.

٣٩ - Abrahamian, "The Guerrilla Movement in Iran 1963-1977", op. cit., p.10.

٤٠ - Ibid., p. 10.

٤١ - Halliday, op. cit. p. 242.

أنظر أيضا : ابراهميان، «القوي السياسية في الثورة الايرانية»، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٥.

٤٢ - Irfani, op. cit., p. 101.

٤٣ - Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., pp. 13-15.

أنظر أيضا : منظمة مجاهدي الشعب الايراني، شرح تأسيس وأحداث تاريخ منظمة مجاهدي الشعب الايراني فيما بين عامي ١٩٦٥ و١٩٧١، مصدر سبق ذكره، ص ٣٦.

٤٤ - Halliday, op. cit., p. 242.

٤٥ - Irfani, op. cit., p. 101.

٤٦ - Ibid., p. 106.

٤٧ - Ibid., pp. 108 - 109.

٤٨ - Ibid., p. 94.

أنظر أيضا : منظمة مجاهدي الشعب الايراني، شرح تأسيس وأحداث تاريخ منظمة مجاهدي الشعب الايراني فيما بين عامي ١٩٦٥ و١٩٧١، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤، ٣٢.

٤٩ - Richard, op. cit., p. 239.

أنظر أيضا : Iran Between Two Revolutions, op. cit., p. 491.

٥٠ - Irfani, op. cit., p. 29.

٥١ - Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., p.155.

٥٢ - "In Honour of the Martyred Co-founders of the People's Mujahedin Organization of Iran", op. cit., p. 5.

أنظر أيضا : Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p.4.

٥٣ - The People's Mujahedin Organization of Iran, op. cit., p. 2.

٥٤ - ابراهميان، «القوي السياسية في الثورة الايرانية»، مصدر سبق ذكره، ص ١٢.

٥٥ - Ramy Nima, The Wrath of Allah (London and Sidney : Pluto Press, 1983), p.56.

٥٦ - Halliday, op. cit., p. 243.

٥٧ - Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p. 494.

٥٨ - Kalim Siddiqi, "The Bani Sadr Syndrome Among Muslims", in Issues in the Islamic Movement 1981-82 (1401-1402), edited by Kalim Siddiqi (London : Open Press, 1983), p. 121.

٥٩ - السيد زهرة، الثورة الايرانية : الأبعاد السياسية والاجتماعية (القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٨٥)، ص ١١١.

٦٠ - The People's Mujahedin Organization of Iran, op. cit., p.2.

أنظر أيضا : Nima, op. cit., p. 43.

أنظر أيضا : Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p. 495.

٦١ - Irfani, op. cit., pp. 38, 89.
أنظر أيضا : The People's Mujahedin Organization of Iran, op. cit., p. 2.
٦٢ - "In Honour of the Martyred Co-founders...", op. cit., pp. 4, 5.
٦٣ - Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., pp. 490, 493.
أنظر أيضا : Irfani, op. cit., pp. 129, 151.
٦٤ - Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p. 494.
أنظر أيضا : Nima, op. cit., p. 56.
أنظر أيضا : Halliday, op. cit., p. 247.
أنظر أيضا : Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., p.33.
٦٥ - زهرة، مصدر سبق ذكره، ص ١١١.
٦٦ - Nima, op. cit., p. 43.
أنظر أيضا : Keddie, op. cit., p. 238.
أنظر أيضا : Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p. 490.
٦٧ - Nima, op. cit., p. 42.
أنظر أيضا : Abrahamian, "The Guerrilla Movement in Iran 1963-1977". op. cit., p. 10.
٦٨ - Abrahamian, "The Guerrilla Movement in Iran 1963-1977", op.cit., p.4.
أنظر أيضا : Afrachteh, op. cit., p.97.
أنظر أيضا : ارفاند ابراهميان، وأسباب ثورة ١٩٧٨، في ايران ١٩٠٠ - ١٩٨٠، مصدر سبق ذكره، ص ١١٠.
٦٩ - Heykal, op. cit., p.71.
٧٠ - Afrachteh, op. cit., p. 102.
أنظر أيضا : Iqbal Asarya, "No Third World for Us - We Are Muslim", in Issues in the Islamic Movement 1980-81 (1400-1401), Kalim Siddiqed. (London : Open Press, 1982), p.34.
أنظر أيضا : فاضل رسول، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦.
٧١ - Jrfani, op. cit., p. 110.
أنظر أيضا : منظمة مجاهدي الشعب الايراني، شرح تأسيس واحداث تاريخ منظمة مجاهدي الشعب الايراني ما بين عامي ١٩٦٥ و١٩٧١، مصدر سبق ذكره، ص ٤١.
٧٢ - irfani, op. cit., pp. 96, 100.
٧٣ - Ibid., p. 91.
أنظر أيضا : منظمة مجاهدي الشعب الايراني، شرح تأسيس وأحداث تاريخ منظمة مجاهدي الشعب الايراني ما بين عامي ١٩٦٥ و١٩٧١، مصدر سبق ذكره، ص ١٦.
٧٤ - The People's Mujahedin Organization of Iran, op. cit., p.2.
٧٥ - Hassan, op. cit., p. 680.
٧٦ - Benard and Khalilzad, op. cit., p. 31.
أنظر أيضا : Afrachteh, op. cit., pp. 103-104.
أنظر أيضا : The People's Mujahedin Organization of Iran, op. cit., p. 2.
أنظر أيضا : Abrahamian, "The Guerrilla Movement in Iran 1963-1977", op. cit., p. 10.

٧٧ - Fred Halliday, "Mujahedin's Massoud Rajavi : We Are the Only Threat to Khomeini", MERIP Reports, March/April 1982, p.8.

٧٨ - Irfani, op. cit., p. 102.

٧٩ - Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p.489.

٨٠ - Heykal, op. cit., p. 71.

٨١ - Irfani, op. cit., pp. 96, 102.

أنظر أيضا : زهرة، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٠.

٨٢ - Halliday, op. cit., p. 240.

أنظر أيضا : Keddie, op. cit., p. 237.

أنظر أيضا : Irfani, op. cit., p.94.

٨٣ - Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p.493.

٨٤ - Ibid., pp. 493,494.

أنظر أيضا : Keddie, op. cit., p. 239.

٨٥ - "Mujahedin : We Are an Islamic Movement Separate from the Ruling Oligarchy", MERIP Reports, no. 86, March/April 1980, p.19.

أنظر أيضا : Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., pp. 54, 196, 197.

٨٦ - Irfani, op. cit., p. 106.

أنظر أيضا : Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p.493.

٨٧ - Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., p. 491.

٨٨ - Irfani, op. cit., pp. 89, 59.

٨٩ - Union of Muslim Iranian Students Societies Outsie Iran, op. cit., p. 10.

٩٠ - Halliday, Iran : Dictatorship and Development, op. cit., p. 242.

أنظر أيضا : Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., pp. 491, 494.

٩١ - Irfani, op. cit., pp. 100, 103.

٩٢ - Afrachteh, op. cit., p. 97.

أنظر أيضا : Nima, op. cit., p. 47.

٩٣ - Nima, op. cit., p. 43.

٩٤ - Abrahamian, Iran Between Two Revolutions, op. cit., pp. 490,491.

الفصل الثالث

تصعيد النضال:
طلقاني ومجاهدو خلق
١٩٧٧ - ١٩٧٩

يتناول هذا الفصل المواقف والممارسات والأنشطة السياسية التي قامت بها مختلف القوي الاسلامية التقدمية في إيران خلال الفترة من ١٩٧٧ الي فبراير ١٩٧٩. وسيتم تحليل هذه المواقف والممارسات في ضوء المعايير التي تم عرضها في مقدمة هذا الكتاب.

ويجب أن نذكر أولا أن نهايات عام ١٩٧٧ شهدت العلامات الاولي لتطور ثورة شعبية ضد نظام الشاه في شكل سلسلة من المظاهرات الجماهيرية المتواصلة والتي ضمت مئات الالاف، وهي الثورة التي حققت انتصارها النهائي في فبراير ١٩٧٩.

وسيركز هذا الفصل بشكل اساسي علي كل من اية الله طلقاني ومنظمة مجاهدي خلق إيران. الا أن وفاة الدكتور علي شريعتي في ١٩ يونيو ١٩٧٧ يجب ألا تجعلنا نتجاهل تأثيره علي المرحلة محل الدراسة في هذا الفصل. فقد برز اسم شريعتي وصوره في معظم المظاهرات الشعبية الحاشدة، خاصة تلك التي نظمها أتباع مجاهدي خلق، وظهرت مقولاته في لافتات حملها المتظاهرون(١). ويكفينا الاشارة لانتشار الشرائط التي حملت محاضراته الي كل انحاء إيران مؤثرة بشكل فعال في تكون البنية الفوقية الايديولوجية للثورة. ووصلت نسبة كتابات شريعتي الي حوالي ٨٠٪ من اجمالي الأدبيات الثورية التي كان يتم توزيعها ونشرها سرا في إيران خلال هذه المرحلة(٢). مما اسهم في تطور وعي ثوري اسلامي وتقدمي خاصة بين صفوف المثقفين والطلاب الإيرانيين مما دفعهم للانضمام - ان لم نقل اشعال شرارة - للثورة. بل ان اعادةتفسير شريعتي لعدد من المفاهيم الدينية التقليدية بشكل ثوري مثل تعبيرات «كل شهر هو المحرم»* و «كل يوم هو عاشوراء»** و«كل الأرض هي كربلاء»*** قد اصبحت شعارات يومية يطلقها المتظاهرون خلال هذ الفترة(٣).

الا أنه تبقي حقيقة أن الدور البارز في صفوف القوي الاسلامية التقدمية في إيران خلال هذه المرحلة، قد لعبه آية الله طلقاني ومجاهدو خلق.

آية الله طلقاني :

أولا : النضال من أجل المجتمع التوحيدي :

انسجاما مع مطالبة طلقاني بحق كل فرد وجماعة في الحصول علي فرصة متكافئة للتعبير عن آرائها ومعتقداتها السياسية، لعب طلقاني دور همزة الوصل بين آية الله الخميني الذي كان موجودا بالعراق ثم باريس حينذاك وبين كل من اتباعه من رجال الدين من جهة والقوي الوطنية

* شهر محرم هو الشهر الذي استشهد فيه الامام الحسين بن علي بن أبي طالب، ثالث الأئمة عند الشيعة.

** يوم عاشوراء هو العاشر من محرم، وهو اليوم الذي استشهد فيه الامام الحسين.

*** كربلاء هو المكان الذي استشهد به الامام الحسين ويقع بأراضي العراق.

والماركسية والليبرالية والديمقراطية الاجتماعية والاسلامية التقدمية داخل إيران من جهة أخري، خاصة عقب الافراج عن طلقاني في أكتوبر ١٩٧٨. وفي هذا الاطار التقي آية الله طلقاني بمسعود رجوي زعيم منظمة مجاهدي خلق في يناير ١٩٧٩ - أي عقب الافراج عن رجوي مباشرة - وناقش معه النتائج التي ستترتب علي مغادرة الشاه لإيران وحاول اقناع رجوي بتقديم الدعم المطلوب لقيادة الخميني للثورة(٤).

ويمكننا تعقب البعد الديمقراطي في فكر طلقاني الي الفترة التي سبقت مباشرة اعتقاله عام ١٩٧٧، حيث كان يدعو في خطبه للتطبيق الشامل لمواد دستور إيران لعام ١٩٠٥*. الا أنه بمرور الوقت وبتقدم الحركة الثورية في إيران، تخلي طلقاني عن هذه الفكرة وطالب بالمقابل باسقاط النظام البهلوي وهو الموقف الذي اتسق مع ماتبناه الخميني تجاه النظام البهلوي بدءا منذ نهاية ١٩٧٨(٥). الا أن هذا التحول لم يأت علي حساب التزام آية الله طلقاني بهدف المشاركة السياسية. فقد أعلن في خطاب له في ١٨ يناير ١٩٧٩ أن هدف الثورة الإيرانية يجب أن يكون هو الحرية مذكرا بأن الثورة ليست نتاج عمل فرد أو جماعة أو ايديولوجية واحدة فقط، ومحذرا من أن يحل ديكتاتور آخر محل الشاه أو أن تفرض هيمنة باسم حزب واحد أو ايديولوجية بعينها(٦). وفي نطاق تشجيع المشاركة السياسية علي مستوي عملي، فقد شجع طلقاني انصاره - سواء من رجال الدين أو غيرهم - علي الانضمام لمجالس الاحياء التي بدأت تتشكل لتدبير الامور اليومية، وعلي دعم مجالس العمال التي بدأت تتكون في أماكن العمل(٧).

تصور طلقاني لدور الجماهير :

أدي مجرد اعتقال آية الله طلقاني في نهايات ١٩٧٧ الي تعبئة الالوف من اتباعه ومريديه بين صفوف المثقفين والطلاب وصغار رجال الدين والموظفين وابناء البازار والعامة للخروج في مظاهرات شكلت عنفوان ثورة الشعب الإيراني في ١٩٧٨/١٩٧٩. وعقب الافراج عنه نسق طلقاني عددا من الاضرابات في صفوف العمال والموظفين، خاصة عمال قطاع النفط مما ساهم في شل حركة الاقتصاد الإيراني بحلول نهاية عام ١٩٧٨. يضاف الي ذلك أن الكثيرين من ضباط وجنود الجيش الذين تركوا الخدمة به - احتجاجا علي استخدام الجيش في قمع المظاهرات الشعبية - قد لجأوا الي منزل طلقاني، ومن هناك انضموا للمظاهرات الشعبية التي قاد بعضها طلقاني بنفسه. وفي احدي المظاهرات التي قادها أمام وزارة التعليم في ١٣ يناير ١٩٧٩، وجه طلقاني خطابا للمدرسين المضربين. وكان تأثير هذا الخطاب من القوة بحيث أنه دفع المضربين الي الخروج -

---

*يعتبر دستور عام ١٩٠٥ هو أكثر دساتير إيران ديمقراطية في تاريخها الحديث.

ومعهم عشرات الالاف من ابناء الشعب الإيراني - باتجاه جامعة طهران ونجحوا في اخراج الجيش منها، حيث كان قد استولي عليها منذ نوفمبر ١٩٧٨(٨).

ويشير الكاتب الباكستاني سروش عرفاني الي أن المظاهرة التي دعا اليها وقادها طلقاني في ذكري عاشوراء عام ١٩٧٨ م قد ضمت نحو مليون ونصف مليون إيراني. وأخيرا في هذا السياق، فان ظهور طلقاني علي شاشة التليفزيون الإيراني بعد دقائق معدودة من استيلاء المسلمين الثوريين علي مقر التليفزيون في فبراير ١٩٧٩، وتهنئته للجماهير الإيرانية علي نجاح ثورتها(٩) كان دليلا حيا علي التزامه العملي بدعم حركة الجماهير.

ويجب أن نقيس خطورة هذا التحرك الشجاع لطلقاني في ضوء أن الموقف لم يكن قد اتضح بعد حينذاك وكان هناك امكانية حدوث هجوم مضاد من الملكيين.

ثانيا : اعادة تفسير المفاهيم الشيعية التقليدية :

ألقي آية الله طلقاني - بوصفه امام جمعة طهران - خطبة دينية في ذكري عاشوراء عام ١٩٧٨ ركزت علي تسييس وتثوير معني احتفالات الشيعة بهذه الذكري وتمجيد فكرة التضحية بالنفس. بل انه أمر اتباعه باستبدال شعائر الحزن التقليدية في هذه الذكري بمسيرات سياسية ضد النظام البهلوي وحظر التجول الذي كان قد فرضه حينذاك (١٠). كما دعا طلقاني اتباعه الي تحويل احتفالات ذكري الاربعين لوفاة ضحايا عنف الشرطة والجيش ضد المظاهرات المعادية للشاه الي فرصة لتصعيد هذه المظاهرات(١١). وبهذا لم يتخلف طلقاني عن دوره في تعبئة الشعب مستخدما رموز ثقافته التقليدية خدمة للوضع الثوري المتأجج السائد حينذاك.

ثالثا : حرية الفكر :

اشاد طلقاني في خطبة عامة له في ١٨ يناير ١٩٧٩ بالشباب الإيراني اليساري غير الاسلامي واعتبر ان الدوافع والاهداف التي حركته خلال الثورة كانت مماثلة لتلك التي حركت الاسلاميين. وعبر عن شعوره بأن هؤلاء الشباب لم تتح لهم فرصة التعرف بدقة ووضوح علي دين يضئ لهم الطريق ويعبئهم في مسيرة الثورة، بل تعرفوا علي الاسلام من خلال كتابات شكلية ومليئة بالخرافات لبعض رجال الدين. وقد دعا طلقاني الاسلاميين للانضمام للثورة للجهاد من اجل الحرية في سبيل الله ورسوله بينما حث غير الاسلاميين علي الجهاد من اجل الحرية في سبيل الكرامة الانسانية(١٢). لقد عبر موقف طلقاني هذا عن وعي عميق ومتأصل بضرورة تجميع التنظيمات والايديولوجيات المختلفة لضمان نجاح الثورة. الا أن هذا الوعي لم ينطلق من اعتبارات عملية بقدر ما اتسق مع قناعات طلقاني الفكرية كما عرضنا لها في الفصل الأول من هذا الكتاب.

رابعا : الموقف من رجال الدين :

تميزت علاقة طلقاني برجال الدين بقدر من الغموض، ففي حين كان بعضهم من اتباعه وتلاميذه، نظر له آخرون بشعور بعدم الراحة وتعاملوا معه علي هذا الاساس. فعلي سبيل المثال عندما بات واضحا في يناير ١٩٧٩ أن عودة آية الله الخميني الي طهران أصبحت وشيكة، شكلت مجموعة من رجال الدين «مركز الترحيب بالامام». وبدأ بعض هؤلاء محاولة للتقليل من دور طلقاني في الثورة وادعاء قيامهم بدور رئيسي فيها مع توطيد صلاتهم بمجموعات رجال الدين النشيطين سياسيا المختلفة. وقد رفض هؤلاء اقتراح طلقاني بأنه اذا كانت كل الطبقات الاجتماعية والقوي السياسية قد شاركت في الثورة، فانه ينبغي لممثليهم المشاركة في الترحيب بالخميني في مطار طهران. وقد دعا مركز الترحيب بالامام اساسا رجال الدين دون دعوة ممثلي أي قوي سياسية أخري(١٣). وقد جسد هذا التصرف بداية علاقة باردة تتسم بالشك المتبادل بين طلقاني وعدد كبير من بقية كبار رجال الدين الشيعة ولتعقب فترة تعاون - علي الأقل ضمني - خلال الثورة بين الطرفين. الا أن الفصل القادم سيظهر أن هذا البرود لم ينشئ طلاقا نهائيا بينهما.

خامسا : الموقف تجاه الغرب واسرائيل :

في خطبة عامة القاها في ٦ نوفمبر ١٩٧٨، ذكر آية الله طلقاني أن الجنود الذين يفتحون النار علي المتظاهرين الإيرانيين ليسوا مسلمين بل هم جنود اسرائيليين يرتدون لباس الجيش الإيراني ويتسلحون بأسلحة أمريكية ويدربهم خبراء غربيون(١٤). وسواء عكس هذا الاتهام قناعة حقيقية لدي طلقاني بمثل هذه المقولة أم قصد من ورائه تصعيد تعبئة الجماهير الإيرانية في المواجهة مع الحكم البهلوي، فانه يبرز تصاعد المشاعر المعادية للغرب واسرائيل حينذاك في صفوف الشعب الإيراني.

منظمة مجاهدي خلق إيران :

أولا : مفهوم المجتمع التوحيدي :

عبر برنامج توقعات الحدي الأدني الذي أصدرته المنظمة في ٤ يناير ١٩٧٩ عن مجموعة متكاملة من المطالب السياسية في ظل معطيات الواقع الإيراني حينذاك : وقد دعت المنظمة في هذا البرنامج الي الاستيلاء علي المنشآت الصناعية والمكاتب الحكومية بواسطة المجالس الشعبية التي دعت المنظمة الي تشكيلها مكونة من ممثلي العمال ورجال الدين وممثلي الحكومة القادمة والتي اسمتها المنظمة بالحكومة الثورية. كذلك دعت مجاهدو خلق الي الاستيلاء علي الأراضي

الزراعية بواسطة تعاونيات شعبية يجري انشاؤها. وطالب البرنامج بالملكية العامة للموارد الطبيعية (خاصة النفط) والخدمات العامة مع استخدام عائدات صادرات النفط لصالح المجتمع الإيراني بأسره. ودعا الي الحرية الكاملة للصحافة وللأحزاب السياسية مع ضمان حق التظاهر لكافة الجماعات بغض النظر عن قناعاتها الايديولوجية(١٥).

وللمرة الأولي - وفي هذا البرنامج - حددت مجاهدو خلق الديمقراطية التي تسعي اليها في القول بأنها ديمقراطية ثورية تسمح بالعمل السياسي فقط للاحزاب والجماعات السياسية التي شاركت في الثورة وناضلت من اجل الحرية والقسط والعدالة. وأكدت المنظمة رفضها لتطبيق الديمقراطية الليبرالية في إيران. الا أنها دعت الي نبذ العنف لصالح المناقشات والمناظرات السياسية.

وفي اطار فكرة المشاركة السياسية أيضا، دعت مجاهدو خلق الي ما اسمته بـ «المساواة الاسلامية» بين الرجل والمرأة في المجتمع الإيراني الذي سيأتي بعد الثورة بحيث أكدت حق المرأة في الحصول علي اجر مساوي للرجل اذا كان العمل متساويا مع اعطاء امتيازات خاصة للمرأة نظرا لخصوصية دورها في المنزل وفي تنشئة الاطفال. الا أن المنظمة أيدت ارتداء الحجاب واعتبرته حفظا للكرامة الانسانية وحماية للمرأة من أن تعامل كسلعة مادية.

وفي نفس البرنامج، دعا المجاهدون الي انهاء كل اشكال التمييز القائم علي أسس دينية أو جغرافية في إيران والي اعطاء الاقليات حقوق سياسية وثقافية كاملة في اطار نظام سياسي واجتماعي توحيدي إيراني جديد. الا أن البرنامج حذر الاقليات في إيران من التسبب في أي تصدع للجبهة الوطنية العريضة المعادية للامبريالية(١٦).

وعلي مستوي الممارسة العملية، أسست مجاهدو خلق وقادت عددا من اللجان الثورية علي غط السوفيتات. الا أنها لم تكن المنظمة السياسية الوحيدة في إيران التي شكلت مثل هذه اللجان حينذاك. فقد تشكلت لجان مماثلة بواسطة منظمة فدائي خلق الماركسية واتباع طلقاني واتباع «مركز استقبال الامام» وغيرهم(١٧). وقد أسس المجاهدون لجانهم في المدارس الثانوية والكليات والمصانع والمباني الحكومية وبعض ثكنات الجيش - وبدرجة أقل بكثير في الريف الإيراني. وفي بعض الحالات، بدأت هذه اللجان كلجان اضراب لتنسيق الاضرابات داخل الوحدات الانتاجية ومراكز لتنسيق التعبئة ضد الشاه(١٨).

ونود أن نركز هنا علي نشاط مجاهدي خلق في المنشآت الصناعية علي وجه الخصوص. فقد بدأت المنظمة منذ نهاية ١٩٧٨ حملة دعاية مكثفة بين العمال لشرح أهمية ودور مجالس العمال وارتباط هذه الفكرة بالايديولوجية الاسلامية التقدمية. وعندما استولت مجالس العمال التابعة للمنظمة علي بعض المنشآت الصناعية، تولت ادارة عمليات الانتاج والتوزيع والتمويل ودعت

العمال لحضور اجتماعات المجالس للتعبير عن مشاكلهم وللتعرف علي المعلومات الخاصة بالنفقات والارباح وكذلك لاتخاذ قرارات بشأن مستويات الانتاج والرواتب وفترات الراحة والعطلات. ومن أمثلة هذه المجالس العمالية لمجاهدي خلق كان المجلس الذي أنشئ في مصنع بطاريات رايوفاك، والذي ضم أيضا ممثلين لاصحاب الياقات البيضاء. وقد نجح هذا المجلس في زيادة مستويات الانتاج والرواتب معا(١٩). ويجب ان نشير هنا الي أنه بالنسبة لمجاهدي خلق علي المستوي النظري كانت مجالس العمال تمثل أداة لضمان مشاركة - بل وسيطرة - من الشرائح الاجتماعية العاملة علي المجتمع والاقتصاد الإيراني.

ويجب علينا مراجعة أنشطة مجاهدي خلق في صفوف الطبقة العاملة الإيرانية علي ضوء واقع هذه الطبقة في عام ١٩٧٨. فبحلول هذا الوقت - وكما يروي رامي نيما - كانت هذه الطبقة قد ضاقت ذرعا بوطنية الجبهة الوطنية المتأنية أكثر من اللازم وباشتراكية حزب توده السلبية أكثر مما يجب. وبالتالي، فعندما بدأت منظمة مجاهدي خلق الدعاية ضد ما أسمته بمآسي الشيوعية كما أظهرتها تجربة كمبوديا، وضد وطنية منتصف الطريق كما مثلتها الحالة المصرية، ولصالح اعادة تفسيرها لمفهوم التوحيد بوصفه يعني مجتمعا لاطبقي، كان رد فعل الطبقة العاملة الإيرانية ايجابيا بعكس ما كان عليه الحال عام ١٩٧٢. كما جاء الهيكل التنظيمي للمجالس العمالية كما اقترحتها مجاهدو خلق لتجذب انتباه العمال المحبطين نتيجة غياب أي رابطة نقابية عمالية جماهيرية ومستقلة علي مستوي إيران ككل(٢٠). الا أننا يجب ان ننبه هنا الي أنه قبل اسقاط نظام الشاه بشكل نهائي في فبراير ١٩٧٩ لم تنجح لجان الاضراب والمجالس العمالية التابعة لمجاهدي خلق في المصانع الإيرانية في تطوير آلية تنسيق تتعدي مدي وحدة الانتاج أو المصنع الواحد. وهذا لا يعني انكار حقيقة أن تسييس الطبقة العاملة الإيرانية خلال فترة الثورة من عام ١٩٧٧ الي ١٩٧٩ ساهم فيه دعايات ومحاولات الجماعات الثورية الطليعية مثل مجاهدي خلق وفدائي خلق لاختراق هذه الطبقة. وقد جاءت دعوة عمال مصانع تبريز خلال اضرابهم العام في ٤ نوفمبر ١٩٧٨ لحل اتحادات العمال القائمة ولتأسيس مجالس عمالية مستقلة وتأكيد حق كل مصنع في تقرير شئونه(٢١)، لتشكل تحولا في اهتمامات الطبقة العاملة الإيرانية بعيدا عن المطالب الاقتصادية البحته مثل الأجور واتجهت نحو القضايا السياسية مثل سلطة اتخاذ القرار والسيطرة والمشاركة من خلال أطر موسسية. كما أن دعوة العمال لحق كل مصنع في تقرير شئونه يكشف عن حساسية بالغة للطبقة العاملة تجاه أي تدخل من أي سلطة من خارج اطار المصنع وتركيز العمال علي البيئة المباشرة المحيطة بهم. ويفسر هذه الحساسية بشكل جزئي غياب أي حركة ثورية علي مستوي إيران ككل للطبقة العاملة الصناعية خلال الثورة. وقد أثبت غياب مثل هذه الحركة عقب فترة قصيرة من انتصار الثورة تأثيره علي استقلالية الطبقة العاملة الإيرانية.

وقبل اختتام هذا الجزء، نود أن نتعرض لموقف مجاهدي خلق تجاه فكرة تكوين جيش شعبي. وقد ظهرت هذه الفكرة في برنامج توقعات الحد الادني الذي أصدرته المنظمة في ٤ يناير ١٩٧٩، حيث طالبت مجاهدو خلق بتأسيس جيش شعبي يحل محل الجيش النظامي الذي اعتبرته قد انفصل عن الجماهير. وذكرت أن مثل هذا الجيش سيحارب دفاعا عن عقيدة الشعب ومصالحه ولن يعاني من أي تفرقة بين الجنود والضباط ولن يبني علي الطاعة العمياء وسيرتكز علي الانتماء الايديولوجي للشرائح الاجتماعية المطحونة. الا أن مجاهدي خلق أعلنت أن مطلبها انشاء جيش شعبي لن يعني حل جيش الشاه وانما ادماج العناصر الغير فاسدة في هذا الجيش الشعبي المزمع انشاؤه (٢٢).

وقد جاء هذا الموقف السياسي لمجاهدي خلق في وقت زادت فيه حالات الجنودالذين رفضوا اطلاق النار علي المتظاهرين بل وأطلق بعضهم النار علي ضباطهم. بل ان بعض الجنود – وعدد محدود من الضباط – انضم احيانا الي المظاهرات، ويجب أن نتذكر هنا أن تمرد صف ضباط وفني سلاح الطيران في طهران في ٩ فبراير ١٩٧٩ هو الذي اعطي الفرصة لمجاهدي خلق وفدائي خلق لتوجيه ضربة قوية ضد النظام البهلوي(٢٣). وعلينا رؤية هذا التمرد في ضوء التمايز الشاسع بين كبار الضباط الذين تمتعوا بامتيازات عديدة وبين بقية الجيش.

استراتيجية الكفاح المسلح لمجاهدي خلق :

زادت شعبية فكرة الكفاح المسلح خلال الثورة. ويدل علي ذلك ما ذكره ابراهيم يازدي للكاتب الصحفي الاستاذ محمد حسنين هيكل من أن مستشاري الامام الخميني في باريس نصحوه بتبني استراتيجية الكفاح المسلح لاسقاط النظام البهلوي. الا أن الامام الخميني رفض الفكرة لانه لم يرغب في مواجهة الجيش بالسلاح وكان تقديره أن استراتيجية الكفاح المسلح لمجاهدي خلق قد أثبتت فشلها(٢٤) الا أن هذا الموقف للخميني لم يمنع الجماهير الإيرانية في الشارع من المطالبة بالاسلحة للجماهير، خاصة منذ ديسمبر ١٩٧٨. كما أن رجل دين معتدل مثل آية الله شريعتمداري حذر الشاه من أنه اذا رفض كل مطالب الحركة الشعبية، سيضطر انصاره الي اللجوء للقيام بانتفاضة مسلحة(٢٥). كما دعا عدد من آيات الله ورجال دين آخرين للكفاح المسلح في خطبهم الدينية العامة واعتبروها النتيجة الحتمية للثورة(٢٦).

ومن جانبها، نجحت منظمة مجاهدي خلق في الحصول علي تسليح من مصادر خارجية مما مكنها من تكثيف هجماتها المسلحة ضد مكاتب وقيادات الشرطة والجيش الإيراني بحلول نهاية ١٩٧٨. وجاء الافراج عن العديد من معتقلي مجاهدي خلق بواسطة نظام الشاه في سبتمبر واكتوبر ١٩٧٨ ويناير ١٩٧٩ ليقوي من هيكل المنظمة وخبراتها وزيادة اعداد اعضائها مما ساعد علي قيام المنظمة بتوجيه ضربات مركزة لمختلف قطاعات النظام البهلوي(٢٧).

لقد جاء تصعيد هجمات مجاهدي خلق المسلحة ليدفع بالنظام البهلوي الي اتهام المنظمة بالمسئولية عن احراق سينما ركس في مدينة عبدان والتي أحرق فيها ٦٠٠ إيراني. وجاء هذا الاتهام بهدف سحب المصداقية من المجاهدين في عيون الجماهير الإيرانية، الا أن المظاهرات التالية أوضحت أن الجماهير ترفض هذا الاتهام وتصعد من احتجاجاتها المعادية للنظام(٢٨). ويري عدد من المتخصصين في الشئون الإيرانية أن حرب العصابات التي قامت بها منظمتا مجاهدي خلق وفدائي خلق نجحت بنهاية عام ١٩٧٨ في جذب تأييد وتعاطف جماهيري واسع مع المنظمتين خاصة في صفوف الشباب المتعلم مما جعل منهما - وقت انتصار الثورة في فبراير ١٩٧٩ - منظمات جماهيرية مفتوحة(٢٩). وقد تجاوب الشباب الإيراني الذي انضم لمجاهدي خلق مع المعايير الثلاثة التي حددها شريعتي من قبل للطليعة الثورية : أي العقيدة وتنقية النفس والانغماس في النضال الفعلي، وهو الامر الذي ساهم في نهاية الامر في اسقاط حكومة شهبور بختيار.

وفي هذا الوقت بالذات، كان عدد من رجال الدين المؤيدين للامام الخميني يتهمون مجاهدي خلق بالاعتماد علي دور الطليعة وعلي الكفاح المسلح في وقت اثبتت فيه المظاهرات الشعبية أنها أكثر فاعلية في احداث التغيير. وقد اعتبر هؤلاء أن مجاهدي خلق لم تكتسب تأييد شعبي مباشر ومنظم في اطار مؤسسي وأن المتظاهرين الذين كانوا يرفعون شعارات مجاهدي خلق في المظاهرات كانوا أفراد مؤيدين للمنظمة ولكن دون رابطة تنظيمية بها.(٣٠) وسيتم تناول هذه المسألة بشكل أكثر تفصيلا في الجزء الخاص بأنشطة مجاهدي خلق في صفوف الجماهير.

ونعتقد أن علينا الآن التعرض بقدر من التفصيل للدور الذي لعبته منظمة مجاهدو خلق في الايام الحاسمة التي جعلت من نجاح الثورة الشعبية الإيرانية واقعا ملموسا. فمنذ ديسمبر ١٩٧٨، كانت جماعات منظمة ومسلحة من الشباب الإيراني المدرب - كثيرا ما كان منتميا لمجاهدي خلق وفدائي خلق - قد بدأت تعتدي بشكل متكرر علي دوريات الجيش والشرطة ومواجهتهم في حرب شوارع (٣١) ولكن الاهم من ذلك هو ما حدث في ٩ فبراير ١٩٧٩، عندما حاول الحرس الامبراطوري قمع تمرد صف ضباط وفني سلاح الجو الإيراني (الهوموفار). وقد نجح المتمردون في المقاومة والصمود لوقت كان كافيا حتي تمكنت مجاهدو خلق وفدائيو خلق من تعبئة الالاف من اتباعهما وتوزيع السلاح عليهم والمجئ لمواجهة الحرس الامبراطوري والحقت به الهزيمة. و من هناك انتقل المسلحون للسيطرة علي القسم الفقير من طهران. وقد أمضي المسلحون اليومين التاليين في اطلاق سراح المعتقلين السياسين. كذلك استولي المسلحون علي الاكاديمية العسكرية الرئيسية في طهران وعدد من مراكز الشرطة. وقد قام أنصار مجاهدي خلق وفدائي خلق بأعمال مماثلة في مدن الاقاليم الإيرانية الاخري.

وقد أظهرت هزيمة الجيش في عدة مواجهات والاستيلاء علي مراكز حساسة في طهران ومدن

إيرانية اخري ضعف الجيش كما دفعه الي اعلان الحياد في المواجهة بين الشعب والشاه. كذلك فقد استولي المسلحون علي مقار الوزارات وغيرها من المباني الحكومية وكذلك علي محطات الاذاعة والتليفزيون(٣٢).

وقد أقر مهدي بازرجان أول رئيس حكومة لإيران بعد نجاح الثورة بالدور الحيوي الذي لعبته منظمتا مجاهدي خلق وفدائي خلق في المساهمة في انهاء حكم الاسرة البهلوية(٣٣).

دور مجاهدي خلق في صفوف الجماهيري الإيرانية :

بالاضافة الي بعض رجال الدين انصار الخميني الذين تحدثوا عن عجز مجاهدي حلق عن التأقلم مع وضع ثورة شعبية، فقد شكك اشتراكيون علمانيون إيرانيون في أن تكون التعبئة الشعبية التي حركت ثورة ١٩٧٨/١٩٧٩ قد نتجت عن استراتيجية الكفاح المسلح لمجاهدي خلق وفدائيي خلق (٣٤) واذا أردنا أن نفهم ونقيم دقة هذا الانتقاد الاخير يجب تناول عدة عناصر أهمها : التطورات السياسية الفعلية من ١٩٧٧ الي ١٩٧٩، تقييم مجاهدي خلق لدورها في التظاهرات الشعبية خلال نفس الفترة، ودور المنظمة في صفوف الطلاب والعمال مع تجنب تكرار ما ذكر في اطار تناول أفكار مجاهدي خلق بشأن المجالس العمالية.

فمن ناحية، يمكن القول بأن تنسيق الحركة الثورية الجماهيرية تم أساسا من خلال المساجد والحوزات العلمية مثل حسينية ارشاد وتحت قيادة رجال الدين الذين تمتعوا بقدر من الحصانة داخل المساجد. وبالتالي جاء تأثير الاحزاب السياسية ومنظمات حرب العصابات مثل مجاهدي خلق بشكل غير مباشر ورمزي من خلال الاتصال والتأثير علي بعض رجال الدين. ومما دعم دور رجال الدين أن الفئات المهمشة والتي كثيرا ما كانت تعاني من البطالة - خاصة من مهاجري الريف في المدن - وكذلك قطاعات من الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطي - التي تتبني آراء دينية تقليدية ولها طموحات للحراك الاجتماعي الي أعلي - قد نظرت الي المساجد والبازار كقيادة لها. وكانت تلك الفئات علي استعداد لرفع شعارات مجاهدي خلق فقط بالقدر الذي تعمل المنظمة فيه تحت مظلة رجال الدين، دون انكار أن هذه الفئات شاركت المجاهدين في المشاعر العدائية ضد الرأسمالية الحديثة والسيطرة الاجنبية والتغريب الثقافي(٣٥).

ويمكن علي الاقل اثبات التأثير غير المباشر لمجاهدي خلق علي المظاهرات الشعبية خلال الثورة من خلال الشعارات الاسلامية التقدمية لشريعتي ومجاهدي خلق التي رفعتها المظاهرات والاغاني والاشعار الثورية لمجاهدي خلق التي كانت أحيانا تسمع من المتظاهرين. وبحلول فبراير ١٩٧٩، كانت شعارات الكثير من المظاهرات في طهران ومدن إيرانية أخري هي : «عاش

الخميني»، «عاش المجاهد» (في اشارة الي مجاهدي خلق)، «عاش الفدائي» (في اشارة الي منظمة فدائي خلق الماركسية اللينينية)*(٣٧).

وقد أقرت مجاهدو خلق بأنها - كمنظمة - لم تشارك بشكل مباشر في التظاهرات الشعبية خلال الثورة بينما كانت هناك جماعات نشطة في صفوف المتظاهرين تنسق مع المنظمة وترفع صور شهدائها(٣٨). ويؤكد هذا الاعتراف أن مجاهدي خلق لم تكن في موقع قيادة للحركة الجماهيرية الثورية خلال هذه الفترة، وربما يرجع السبب في ذلك الي الضربات القوية والمتتالية التي وجهها الشاه لأنشطة المنظمة، وربما يرجع أيضا الي فشل المنظمة في اعادة تنظيم صفوفها بشكل كافي عقب محاولة الانقلاب الماركسي بداخلها عام ١٩٧٥. كما أن أحد أسباب ذلك قد يعود الي الطبيعة الطليعية السرية للمنظمة المعتمدة علي الكفاح المسلح مما قد تكون المنظمة معه لم تتمكن من سرعة التأقلم مع الظرف التاريخي الجديد والتحول الي منظمة سياسية جماهيرية أو عدم ثقتها في العفوية الثورية للحركة الشعبية.

ونذكر هنا أنه حتي بالنسبة لرجال الدين والجبهة الوطنية فانهم فقدوا - في الكثير من الحالات - السيطرة علي عفوية حركة الجماهير في الشارع الإيراني(٣٩).

وفيما يتعلق بدور منظمة مجاهدي خلق في صفوف الطلاب بشكل خاص - باعتباره القطاع الابرز خلال مرحلة الثورة - فقد نجحت المنظمة في زيادة أتباعها من طلاب وأساتذة الجامعات خلال المرحلة من ١٩٧٧ الي ١٩٧٩. ومنذ نهايات ١٩٧٧، كانت الطالبات المنضمات للمجاهدين قد بدأت في ارتداء زي خاص يتمثل في غطاء رأس غير تقليدي يغطي الشعر واسفل الرأس مع سروال فضفاض وفوقه معطف قصير وكل ذلك بألوان سادة. ويختلف هذا الزي عن الزي التقليدي الإيراني (الشادور) الذي ترتديه النساء الماليات لرجال الدين الثوريين. وقد استمر هذا الزي حتي اليوم كزي للنساء العضوات في مجاهدي خلق(٤٠).

وقد نجحت مجاهدو خلق في تعبئة طلاب الجامعات - من خلال الأساتذة والطلاب الموالين لها - حتي ينضموا للمظاهرات الشعبية خلال الثورة. وبحلول شهر يناير ١٩٧٩، كانت مقار قيادة كل من مجاهدي خلق وفدائي خلق قد انتقلت الي حرم جامعة طهران مما يدل علي زيادة شعبيتهما في صفوف طلاب الجامعات وبدأت المنظمتان في تدريب المئات من الطلاب علي المهارات العسكرية. وقد لعب هؤلاء الطلبة دورا هاما في الانتفاضة المسلحة خلال الفترة من ٩ الي ١١

---

* زادت شعبية كل من مجاهدي خلق وفدائي خلق بشكل واضح في الشهور الاخيرة قبيل انتصار الثورة بسبب الاعجاب الشعبي المتزايد بالطبيعة الجريئة والانتحارية لحرب العصابات التي صعدتها المنظمتان ضد أدوات القمع للنظام البلهلوي.

فبراير(٤١). كما أوجدت مجاهدو خلق شعبية متزايدة لها في صفوف الطلاب الإيرانيين بالخارج من خلال تدعيم روابطها مع اتحادات الطلاب المسلمين الإيرانيين في الولايات المتحدة وغرب أوروبا(٤٢).

واذا انتقلنا الي الطبقة العاملة الإيرانية، نجد أن العناصر النشطة الموالية لمجاهدي خلق قد قامت باثارة عمال البترول لدفعهم لترك أعمالهم. وقد تزامنت هذه المحاولة مع اضراب عام لعمال البترول كان قائما بالفعل، وساهمت في ترك آلاف من عمال النفط لاعمالهم أو التوقف عن عملهم في عبدان وطهران وشيراز وأصفهان وتبريز. ويمكن التعرف علي نفوذ مجاهدي خلق اذا علمنا أن عمال البترول قد سبق لهم رفض دعوة للاضراب وجهها آية الله الخميني(٤٣). وكان هدف مجاهدي خلق من هذا النشاط شل القدرة الاقتصادية للنظام الحاكم مما ساهم في اضعافه واسقاطه علي المدي الطويل.

دور مجاهدى خلق فى بلورة البنية الفوقية الأيديولوجية للثورة:

لقد ادعت منظمة مجاهدي خلق أن زيادة الوعي الشعبي التى دفعت الجماهير للمشاركة فى الثورة الشعبية تحققت بفضل تصاعد العمليات الفدائية للمنظمة(٤٤). ومما لاشك فيه أن بيانات قادة مجاهدي خلق وكوادرها فى محاكم الشاه والمنشورات العقائدية والسياسية للمنظمة وروايات التعذيب للمعتقلين السياسيين للمجاهدين والخطب العامة لمن أطلق سراحهم من هؤلاء المعتقلين قد ساهمت فى إقدام الشباب الإيراني علي مواجهة الموت بشجاعة فيما اعتبره هؤلاء تعبيرا عن مفهوم «الشهادة» الإسلامى خلال المظاهرات الشعبية والمواجهات المسلحة مع السافاك، الشرطة والجيش الإيراني. كذلك فقد كانت نسبة كبيرة من الأدبيات الثورية التى جري توزيعها خلال الثورة علي نطاق واسع فى المدن الإيرانية – هى من أدبيات مجاهدي خلق ومنشوراتها(٤٥). وقد بقي لمختلف الشرائح الإجتماعية التى استخدمت اللغة السياسية لمجاهدي خلق أن تري كيف سيتحول الخيار الإسلامى التقدمى الي واقع ملموس فى فترة مابعد انتصار الثورة.

إلا أنه من الثابت أن قطاعات عريضة من الشعب الإيرانى قد انضمت للثورة الإيرانية ليس من منطلق مطالب تقدمية ولكن فى إطار قبولها لدعوة رجال الدين التقليديين للإنضمام لهذه الثورة (٤٦).

موقف مجاهدى خلق تجاه دور القيادة خلال الفترة من ١٩٧٧ إلى١٩٧٩

رغم أن منظمة مجاهدي خلق لم تقر بفكرة القيادة الفردية خلال الفترة من ١٩٦٥ إلى ١٩٧٧، فإن قبولها بقيادة الخمينى للثورة خلال الفترة من ١٩٧٧ إلي ١٩٧٩ يجب تفهمه في ضوء مواقف الخمينى خلال وجوده فى باريس التي رفضت المهادنة ورفعت شعار اسقاط الشاه مما تجاوب

مع رغبة شعبية عارمة، في وقت مالت قوى سياسية أخري في إيران الى الدعوة لحل وسط مع الحكم البهلوى. إلا أننا نذكر هنا أن الخمينى كان يتمتع بحريته في باريس بينما كانت هذه القوى الأخرى موجودة داخل إيران وتتعرض لضغوط مباشرة من نظام الشاه. كما أن مواقف الخمينى تجاه المثقفين من غير رجال الدين كانت إيجابية فى عمومها حيث اعتبرهم حلفاء ودعا أنصاره للتعاون معهم وأشاد بنضالهم ضد القهر والظلم ونهب ثروات الشعب. ووعد الخميني أنه فى ظل حكومته الإسلامية المنتظرة،سيتم ادارة القضاء والاقتصاد والمجتمع والحكومة بما يتفق مع آمال هؤلاء المثقفين. وقد أعلن الخمينى وقتذاك أن هدفه ليس أن يحكم رجال الدين ولكن أن يوجهوا الشعب إلي تحديد المعايير الإسلامية الصحيحة. ومما لاشك فيه أن مفاهيم الخمينى عن الحرية والعدالة كانت غامضة وعامة عن عمد لجذب تأييد قطاعات واسعة من الشعب الإيرانى وقواه السياسية. كما كان هناك مدلولات ذات توجه يسارى فى بيانات الخميني الصادرة فى باريس نتيجة تأثير مستشاريه من غير رجال الدين مثل الدكتور أبو الحسن بنى صدر *.وورد على لسان الخمينى وعود ضمنية لتحقيق التعددية السياسية، الحكم الذاتى للأقاليم الإيرانية والحريات السياسية حتى للقوى اليسارية العلمانية التى شاركت في المظاهرات المعادية للشاه (٤٧).

وفى يناير ١٩٧٩، قام بنى صدر وعدد آخر من مستشارى الخمينى من غير رجال الدين ببلورة برنامج من ثماني نقاط. وقد تعهد الخمينى فى هذا البرنامج بتحقيق استقلال إيران عن الولايات المتحدة، وإنهاء التمايز الطبقى فى المجتمع الإيرانى، وتحقيق الإصلاح الزراعى وتأميم المشروعات الإقتصادية الرئيسية، وضمان حرية الصحافة والأحزاب وحق الشعب فى تنظيم الإجتماعات والمظاهرات، ومساواة الإيرانيين أمام القانون وتقديم الدعم لكل المناضلين من أجل الحرية فى العالم بأسره(٤٨). وقد عكست هذه النقاط مطالب مختلف القوي السياسية والإجتماعية في إيران، بما فيها القوي الإسلامية التقدمية.

ومن أسباب تأييد مجاهدي خلق فى المرحلة التى يتناولها هذا الفصل لقيادة الخمينى، مايذكره الكاتب الصحفى المصرى الأستاذ محمد حسنين هيكل فى كتابه **عودة آية الله** من تعرض المنظمة حديثا للعمل الجماهيرى السياسى المفتوح بعد سنوات طويلة من العمل الطليعى المسلح وما واجهته من مصاعب فى هذا المضمار للتأقلم مع الحركة الثورية العامة فى الشارع الإيراني في إطار ثورة ١٩٧٧ - ١٩٧٩. وقد دفع ذلك مجاهدي خلق لدعم القائد الذي جسد

---

* الدكتور أبو الحسن بنى صدر كان مفكرا راديكاليا إيرانيا ومتخصصا فى الإقتصاد السياسى. تحول من الفكر اليسارى العلمانى إلي فكر اسلامى تقدمى. عمل مستشارا للإمام الخمينى في باريس، وقد انتخب فى يناير ١٩٨٠ كأول رئيس للجمهورية الإسلامية فى إيران، وقد تمت إقالته من منصبه فى يونيو ١٩٨١.

مطالب القوى الشعبية الثورية واتفقت فى إطارها العام مع مبادئ القوى الإسلامية التقدمية(٤٩). كما أنه فس سبتمبر ١٩٧٨ جرى اعتقال معظم رموز المعارضة الإيرانية الموجودين بالداخل بواسطةالحكم البهلوى، مما ترك الخمينى وحده حرا بباريس وجعله نقطة انصهار للقوى الثورية(٥٠).

إلا أن مجاهدي خلق تفتقد العذر لتبرير تغيير مواقفها وتأييد الخمينى فى هذه المرحلة خاصة أنها انتقدت أفكاره منذ عام ١٩٧٠، كما سبق الإشارة في الفصل السابق. وقد دفعت مجاهدو خلق فى مرحلة لاحقة ثمنا غاليا لتراجعها عن موقفها السابق الرافض للزعامة الفردية.

ثانيا: موقف مجاهدى خلق تجاه رجال الدين:

لايوجد أدنى شك في الدور القيادى لرجال الدين وللمساجد - التي كانت حرة نسبيا من اضطهادالسلطة - فى تعبئة الجماهير خلال الثورة وفى الدعوةإلى المظاهرات الشعبية وقيادتها. وحتي رجال الدين المحافظين والتقليديين مثل آية الله شريعتمداري تبنوا مواقف راديكالية، وأعلنوا أنهم لايعارضون الشاه بسبب اجراءاته الموجهةضد رجال الدين وإنما بسبب اعتداءاته ضد الفقراء، وأعلنوا انحيازهم للفقراء والدفاع عن مصالحهم (٥١). وبالتالى كان من المنطقى - أحيانا من منطلقات عقائدية وأحيانا أخرى من منطلق المصلحة وأخذا فى الإعتبار الواقع السياسى والإجتماعى في إيران حينذاك- أن تنسق مجاهدو خلق أنشطتها مع بعض رجال الدين، خاصة التقدميين منهم مثل آية الله طلقاني وأنصاره. كما جاءت دعوة مجاهدي خلق لرجال الدين للمشاركة فى عضوية المجالس العمالية التى أنشأتها المنظمة فى بعض وحدات الإنتاج لتمثل تحولا إيجابيا في موقف المنظمة تجاه رجال الدين يختلف نوعيا عن مواقفها منهم خلال الفترة من ١٩٦٥ إلى ١٩٧٧.

وفى ضوء هذه الإستراتيجية، تجاهلت مجاهدو خلق بيانا أصدره بعض رجال الدين فى ١٠ سبتمبر ١٩٧٨ متهما إياها بتبني الماركسية سرا رغم إدعائها أنها منظمة اسلامية، وبالتالى بفقدان أى تأييد شعبى (٥٢).

وقد رأى الدكتور أبو الحسن بنى صدر أنه يمكن تفسير قيادة رجال الدين للثورة جزئيا من خلال التعرف على مدي الإضطهاد والقمع اللذين عانت منهما منظمتا مجاهدي خلق وفدائيى خلق على أيدى نظام الشاه ومدي ضعف الأحزاب السياسية التقليدية فى إيران (٥٣).

ثالثا: موقف مجاهدى خلق تجاه استخدام مصادر ولغة سياسية اسلامية:

اعتبر برنامج توقعات الحد الأدني الذي أصدرته منظمة مجاهدي خلق فى ٤ يناير ١٩٧٩

جيش الرسول محمد صلى الله عليه وسلم النموذج الذي يجب أن يحتذى به الجيش الشعبى حال انشائه بعد انتصار الثورة، حيث أن جيش الرسول لم يكن جيش محترفين وإنما كان يربطه عقيدة سياسية وكان خاليا من التباينات الطبقية داخل صفوفه وكان يحارب دفاعا عن عقيدة الشرائح الكادحة ومصالحها. وعندما دعا البرنامة إلى الحرية الكاملة لكافة الأحزاب السياسية بغض النظر عن عقائدها، فإنه استخدم لدعم هذا الرأى نصوص دينية اسلامية ووقائع من التاريخ الإسلامى تدعم الإستماع إلي الأفكار المختلفة واختيار الأفضل من بينها. كما أشار المجاهدون إلي تسامح الإمام علي بن أبى طالب مع الأقليات عندما كان خليفة المسلمين لدعم مطلبهم بإعطاء الأقليات حقوق سياسية كاملة وحرية تعبير ثقافية (٥٤).

رابعا: موقف مجاهدى خلق تجاه الظاهرة الإمبريالية:

عكست المواقف السياسية لمجاهدي خلق وعيا عميقا بالظاهرة الإمبريالية علي مختلف المستويات. فقد طالب برنامج توقعات الحد الأدنى فى ٤ يناير ١٩٧٩ بمصادرة المشروعات والإستثمارات ذات الطبيعة الكمبرادورية والتي اتهمها باستغلال العمال الإيرانيين وباعتبارها تمثل منافسة غير متكافئة مع المشروعات الوطنية. وطالبت المنظمة بتسليم ادارة هذه المشروعات الي مجالس عمالية منتخبة. كذلك دعت المنظمة الي استبدال المشروعات الإقتصادية الضخمة بمشروعات صغيرة الحجم،وذلك بهدف انهاء الاعتماد علي رأس مال وتكنولوجيات وخبرات الغرب (٥٥). وهذه المطالب تعكس عدة مسائل ذات أهمية بالغة. فالمجاهدون يحاولون جذب تأييد البازار الذى كانت معظم مشاريعه صغيرة الحجم وأضر بها المنافسة من قبل المشروعات الضخمة. كذلك فإن مجاهدي خلق عكست وعيا متقدما بالارتباط بين التبعية الإقتصادية من جهة والتبعية العلمية والتكنولوجية من جهة ثانية .

وقد اتسقت مطالب مجاهدى خلق هذه مع رغبة قطاع من الطبقة العاملة الإيرانية فى رؤية الإقتصاد الإيراني يعتمد على مشروعات كثيفة العمالة بدلا من تلك كثيفة رأس المال التي كان يدعمها نظام الشاه وشجعها التكنوقراط الإيرانيون ذوو التوجه الغربى (٥٦).

كما أن بندا آخر من برنامج ٤ يناير ١٩٧٩ دعا إلى انسحاب إيران من كل ما أسماه بالاتفاقيات والأحلاف الإمبريالية التي تجسد البعدين العسكري والسياسى للإمبريالية، وأشار البرنامج بشكل خاص إلي أن الجيش الإيراني بشكله النظامي يزيد من تبعية إيران للإمبريالية الغربية نظرا للإعتماد على التسليح والتدريب الغربي (٥٧) وحث بالمقابل على إنشاء جيش شعبى.

وقد قامت منظمة مجاهدى خلق خلال الفترة من عام ١٩٧٧ وحتي انتصار الثورة فى فبراير ١٩٧٩ بعدةأنشطة دعما لمواقفها المناهضة للغرب. ففى ٢٣ ديسمبر ١٩٧٨، اغتالت عناصر تابعة للمنظمة مسئول تنفيذى أمريكى رفيع بشركة تكساكو النفطية. وفي مرحلة لاحقة، فجرت المنظمة

سيارات ومنازل خبراء عسكريين وفنيين غربيين وشنت هجوما على السفارة الأمريكية. كما انذرت الشركات والخبراء الأجانب بالتعرض للإعتداء إذا بقوا فى إيران. وقد أثبتت هذه الحملة فاعليتها .ففى بدايات ١٩٧٩، كان أكثر من ٢٠ ألف أمريكى قد تركوا إيران خوفا من الهجمات المسلحة لمجاهدي خلق وفدائيي خلق (٥٨) وكان هدف مجاهدي خلق من هذه الهجمات ضرب القدرات الفنية والعسكرية والإقتصادية للحكم البهلوى وإجبار الغرب على سحب دعمه لحكومة الشاه.

وقد أعلن بالفعل شهبور بختيار -آخر رئيس وزراء لإيران قبل انتصار الثورة - فى فبراير ١٩٧٩، انسحاب إيران من الحلف المركزى وإلغاء كل العقود العسكرية التي كان قد وقعها الشاه مع البلدان الغربية(٥٩).

خامسا: مواقف مجاهدي خلق تجاه المسائل عبر الوطنية :

يذكر عدد من المتخصصين فى الشئون الإيرانية أن جماعات من المقاومة الفلسطينية كانت تهرب السلاح إلي مجاهدي خلق - خاصة منذ منتصف ١٩٧٨ - عندما بدأت سلطة الحكم في إيران تتهاوي. وقد ساهمت هذه الأسلحة فى المشاركة الفعالة لمجاهدي خلق في حرب العصابات ضد الحكم ولعب دور في الإنتفاضة المسلحة فى فبراير ١٩٧٩ (٦٠). كذلك دعا برنامج ٤ يناير ١٩٧٩ لمجاهدى خلق إلي انضمام إيران بعد انتصار الثورة إلي حركةعدم الإنحياز، وتقديم الدعم لكافة حركات التحرر الوطنى فى العالم، مع إشارة خاصة إلي حركة التحرير الفلسطينى (٦١).

ويكشف هذا الموقف عن اعتبار مجاهدي خلق لحركات التحرير في العالم الإسلامي فقط كجزء من الحركة الثورية العالمية المعادية للإمبريالية.

خاتمـــة:

رغم التزام منظمة مجاهدي خلق بالعمل لإيجاد مجتمع توحيدي غير طبقي ومبنى علي مبدأ المشاركة الشعبية. فإن جهودها فشلت في إيجاد إطار تنظيمى جماهيرى لأنصارها. ورغم نجاح مجاهدى خلق فى لعب دور مباشر وفعال في تعبئة طلاب الجامعات وبعض قطاعات عمال الصناعة، إلا أن فشلها في أن يكون لها دور مباشر كمظمة فى الثورةأو لعب دور قيادي في المظاهرات الشعبية بالشارع دفعها إلي التعاون مع رجال الدين رغم تعرضها لانتقادات من بعضهم ورغم عدائها لهم كمؤسسة.

ورغم تأثير مجاهدي خلق علي وعي الجماهير وعلى البنية الفوقية الأيديولوجية خلال الثورة، فإن تبنيها أفكار الدور القيادى للطليعة والكفاح المسلح والعمل السري ربما يكون قد ساهم في فشلها فى تطوير تقييم دقيق لمختلف أبعاد ثورة ١٩٧٧- ١٩٧٩ الشعبية في إيران. وقد

دفعتها هذه العوامل لتأييد الخميني رغم حكمها السلبي السابق عليه ورغم معاداتها الأيديولوجية للقيادة الفردية.

وعلي جانب آخر، فإن مواقف مجاهدي خلق وأعمالها المعادية للإمبريالية كانت متجاوبة مع مطالب الشارع الإيراني وساهمت في زعزعة الدور الغربي في إيران.

وختاما، فإنه بينما عبرت مجاهدو خلق عن التزامها بالقيم الإسلامية في برنامج توقعات الحد الأدنى في ٤ يناير ١٩٧٩، فإن موقفها تجاه حركات التحرير عبر العالم كان أقرب إلى التضامن بين العالم الثالث القائم علي نصرة الطبقات المضطهدة والخالي من أي محتوي ديني إسلامي منه إلي إعطاء الأولوية لحركات التحرير في العالم الإسلامي. وقد اختلف موقف مجاهدي خلق عن موقف الدكتور علي شريعتي الذي كان ينادي بتأكيد الخصوصية الإسلامية للحركة الثورية في العالم الإسلامي في إطار عام لثورة عالمية معادية للإمبريالية.

هوامش الفصل الثالث :

١ - Union of Mouslim Iranian Students Societies Outside Iran, op.cit., p.150.
أنظر أيضا : Abrahamian, "Ali Shari'ati : Ideologue of the Iranian Revolution", op. cit., p.24.

٢ - Irfani, op. cit., p.205.
أنظر أيضا : فرهنك ، مصدر سبق ذكره، ص ٢٠٥.

٣ - Irfani, op. cit., p. 133.

٤ - Keddie, op. cit., p. 210.
أنظر أيضا : Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., p.90.

٥ - Keddie, op. cit., pp. 250-251.

٦ - Irfani, op. cit., p. 61.

٧ - "Everything Positive Has Come From the Masses Below" MERIP Reports, June 1980, p. 11.

٨ - Keddie, op. cit., p. 242.
أنظر أيضا : Irfani, op. cit., p. 141, 171.

٩ - Irfani, op. cit., pp. 15,19,78.

١٠ - Afrachteh, op. cit., p. 102.
أنظر أيضا : Nima, op. cit., p. 73.

١١ - زهرة، مصدر سبق ذكره، ص ١٣٠.

١٢ - Irfani, op. cit., pp. 144, 161.

١٣ - Ibid., p. 143.

١٤ - Fischer, op. cit., p. 228.

١٥ - Sepehr Zabih, Iran Since the Revolution (London : Croomhelm, 1981), pp. 100-102.

١٦ - Ibid., pp. 100-102.

١٧ - Benard and Khalilzad, op. cit., p. 105.
أنظر أيضا : Hassan, op. cit., p.675.
أنظر أيضا : Mihssen Kadhim, The Political Economy of Revolutinary Iran (Cairo: The American University in Cairo, 1983), p, 34.

١٨ - Shahrzad Azad "Workers' and Peasents' Councils in Iran", Monthly Review, October 1980, vol. 3,, no. 5, pp.14, 17.
أنظر أيضا : Mohamed Ja'far and Azar Tabari, "Iran : Islam and the Struggle for Socialism", Khamsim, no. 8, 1981, p. 91.

١٩ - Chris Goodey, "Workers' Councils in Iranian Factories", MERIP Reports, June 1980, p. 6.
أنظر أيضا : "Everything Positive Has Come From the Masses Below", op. cit., p. 11.

أنظر أيضا : Azad, op. cit., p. 16.
٢٠ - Ja'far and Tabari, op. cit., p. 85.
أنظر أيضا : Goodey, op. cit., p.5.
٢١ - Azad, op. cit., p. 16.
٢٢ - Zabih, op. cit., p. 101.
٢٣ - Nima, op. cit., p. 81.
أنظر أيضا : Heykal, op. cit., pp. 143, 144.
٢٤ - **الشوباشي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥.**
٢٥ - Nima, op. cit., p. 74.
أنظر أيضا : David Butler, Loren Jenkins, Barry Cane, and Lars-Erik Nelson, "Iran at the Brink", Newsweek, 18 December 1978, p. 11.
٢٦ - **د. أبو الحسن بني صدر، ايران : غربة السياسة والثروة، ترجمة دار الكلمة (بيروت : دار الكلمة، ١٩٨٠).**
٢٧ - Irfani, op. cit., p. 141.
أنظر أيضا : Keddie, op. cit., p.251.
أنظر أيضا : Nima, op. cit., p. 66.
أنظر أيضا : "Mujahedin...", op. cit., p. 17.
٢٨ - Algar, op. cit., pp. 106-107.
أنظر أيضا : Irfani, op. cit., p.102.
٢٩ - Fischer, op. cit., pp.192, 215-216.
أنظر أيضا : Keddie, op. cit., p. 181.
٣٠ - **صاحب حسين الصادق، «منظمة مجاهدي الشعب الايراني : الواجهة والحقيقة»، الشهيد، ٢٣ يوليو ١٩٨٠، ص ١٤.**
أنظر أيضا : "Secularists Rally in Tehran", in Issues in the Islamic Movement 1980-81 (1400-1401), op. cit., p. 251.
٣١ - Nima, op. cit., p. 74.
٣٢ - Keddie, op. cit., p. 257.
أنظر أيضا : Nima, op. cit., p. 82.
أنظر أيضا : Butler et al., op. cit., p. 11.
أنظر أيضا : Terry Povey, "From Moguls to Mullahs", The Middle East, March 1979, p. 25.
٣٣ - Abrahamian, "The Guerrilla Movement in Iran 1963-1977", op. cit., p. 13.
٣٤ - Nima, op. cit., p. 43.
٣٥ - Afrachteh, op. cit., p. 99.
أنظر أيضا : رسول، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦.
٣٦ - Irfani, op. cit., pp. 179, 187.
٣٧ - Ibid., p. 95.
أنظر أيضا : "Mujahedin...", op.cit., p. 17.

٣٨ - Irfani, op.cit., pp. 162, 168.
٣٩ - Keddie, op. cit., p.235.
٤٠ - Irfani, op. cit., pp. 170, 174.
٤١ - Ibid., p. 102.
٤٢ - Nima, op. cit., p. 69.
أنظر أيضا : Fischer, op. cit., pp. 207, 220.
٤٣ - Irfani, op. cit., p. 102.
٤٤ - Ibid., pp. 116, 156,157,172,190.
أنظر أيضا : Fischer, op. cit., pp. 230-231.
٤٥ - Ja'far and Tabari, op. cit., p. 84.
٤٦ - Benard and Khalilzad, op. cit., pp. 45,95,110.
أنظر أيضا : Povey, op. cit., p. 28.
أنظر أيضا : زهرة، مصدر سبق ذكره، ص ١٤٥.
٤٧ - عبد الستار الطويلة، «أبو الحسن بني صدر : أنا البديل الوحيد والحتمي لنظام الخوميني»، روز اليوسف، ٢٨ سبتمبر ١٩٨١، ص ٨.
٤٨ - Heykal, op. cit., p. 143.
٤٩ - Nima, op. cit., p. 67.
٥٠ - «الأحداث الايرانية تطرح الاسلامو - كومينيسم»، المستقبل، ٢ سبتمبر ١٩٧٨، ص ١٢.
٥١ - فتحي عبد العزيز، الخميني : الحل الاسلامي والبديل (القاهرة : دار المختار الاسلامي، ١٩٧٩)، ص ٩٨.
٥٢ - الطويلة، مصدر سبق ذكره، ص ٣١.
٥٣ - Zabih, op. cit., pp. 100,101,102.
٥٤ - Ibid., pp. 100-102.
٥٥ - Afrachteh, op. cit., p. 95.
٥٦ - Zabih, op. cit., p.101.
٥٧ - Butler et al., op. cit., pp. 10, 11, 12.
أنظر أيضا : Fischer, op. cit., p. 207.
٥٨ - Fischer, op. cit., p. 207.
٥٩ - Keddie, op. cit., p. 239.
أنظر أيضا : Heykal, op. cit., p. 150.
٦٠ - Zabih, op. cit., pp. 101, 102.

الفصل الرابع

الهزيمة والعودة إلى العمل السري
١٩٧٩ - ١٩٨١



نقوم في هذا الفصل باتباع نفس المنهج الذي اتبعناه في الفصلين السابقين، أي دراسة المواقف والممارسات السياسية للقوي الاسلامية التقدمية الايرانية في ضوء المعايير التي تم شرحها في مقدمة هذا الكتاب وفصله الأول وأيضا في ضوء التطورات الفعلية للواقع السياسي والاجتماعي الايراني.

ويعالج هذا الفصل المرحلة ما بين فبراير ١٩٧٩ ويونيو ١٩٨١. ويمثل التاريخ الأول انتصار الثورة الايرانية بينما يمثل التاريخ الثاني الانفصام النهائي بين الامام الخميني ونظام الحزب الجمهوري الاسلامي من جانب وبين منظمة مجاهدي خلق ايران من جانب آخر وتحولها الي العمل السري.

آية الله طلقاني :

أولا : أسس بناء المجتمع التوحيدي :

في فبراير ١٩٧٩ - وبعد وقت قصير من مغادرة الشاه محمد رضا بهلوي لايران - أسهب آية الله طلقاني في شرح أفكاره حول عدة مسائل تتصل بالديمقراطية مثل مسائل حقوق الانسان والحريات والمشاركة السياسية.

فقد أدان طلقاني انتهاكات حقوق الانسان التي بدأت اللجان الثورية في ممارستها منذ فبراير ١٩٧٩. كما دافع طلقاني عن حق المرأة الايرانية في عدم ارتداء الحجاب اذا لم ترغب في ذلك. كما حذر طلقاني من استبدال استبداد الشاه باستبداد من نوع جديد(١).

وفي وقت زادت فيه شعبية طلقاني في صفوف طلاب الجامعات، والتي جاءت نتيجة امامته لصلوات الجمعة بحرم جامعة طهران، أعلن طلقاني أنه رغم الخلافات الايديولوجية مع الشيوعيين - فانه مادام لا يقف هؤلاء موقفا مناهضا لنضال الثورة الايرانية ضد الاستغلال والامبريالية والاستبداد ولايتحالفون مع قوي أجنبية، يحق للشيوعيين الايرانيين تنظيم صفوفهم والتعبير عن آرائهم في جمهورية اسلامية ايرانية قائمة علي أساس الحرية والديمقراطية. ولم ير آية الله طلقاني سببا يدعو لعدم السماح لكافة الاحزاب والجماعات التي شاركت في الثورة وتلتزم بأهدافها بالمشاركة ايضا في اعادة بناء المجتمع الايراني(٢).

وعندما اعتقل الحرس الثوري الايراني (الباسدران) اثنين من أبناء طلقاني في بداية صيف عام ١٩٧٩، فانه نظم اضرابا عن الطعام اعتراضا علي هذا الاجراء، ودفع اضرابه هذا اثنين مليون ايراني الي التظاهر كما احتج عدد من كبار آيات الله ضد انتهاك الحقوق السياسية للمواطنين. وقد أوضح طلقاني أن اضرابه لم يكن من أجل ابنائه بل دفاعا عن حرية الشعب الايراني(٣). وقد شكل هذا الاضراب مواجهة علنية بين طلقاني وبين الحزب الجمهوري الاسلامي الايراني الذي كان

قد تشكل في فبراير ١٩٧٩ من نفس العناصر التي سبق لها تأسيس «مركز استقبال الامام» الذي تعرضنا له في الفصل السابق.

وبشأن مسألة الأقليات القومية ورغم تحذير طلقاني ضد النزعات الانفصالية لدي الأقليات، فانه دعا - بل وتوسط بالفعل - الي حوار بين الحكومة الايرانية والمقاومة الكردية. وحظي هذا الموقف بتقدير القيادات السنية واليسارية وزعماء الاقليات القومية في ايران(٤).

وفي يونيو ١٩٧٩ انتقد آية الله طلقاني مشروع الدستور المقترح واتهمه بأنه أقل ديمقراطية من دستور ١٩٠٦. ودعا بالمقابل الي انتخاب مجلس من ٢٠٠٠ الي ٣٠٠٠ عضو يمثل كل القوي والفعاليات في ايران يكون مخولا بصياغة مشروع ختامي للدستور. وجاء هذا الموقف لطلقاني متسقا مع مواقف مجاهدي خلق والجماعات الليبرالية واليسارية والعلمانية. الا أن طلقاني - ونتيجة ارتباطه الطبيعي بمؤسسة رجال الدين الشيعة - سرعان ما أظهر مرونة حول هذه المسألة وتراجع فقبل بترشيح نفسه في انتخابات مجلس خبراء مصغر مكون من ٧٥ عضو اقترحه أصلا رجال الدين المؤيدين للحزب الجمهوري الاسلامي. بل حصل طلقاني علي أكبر عدد من الأصوات في انتخابات هذا المجلس(٥).

ويمكننا أيضا أن نفسر مشاركة طلقاني في انتخابات هذا المجلس المصغر في ضوء حساباته السياسية التي أدركت أن الاتجاه الشعبي العام لن يعارض اجراء انتخابات لهذا المجلس المصغر، وبالتالي فاذا قاطع هو هذه الانتخابات قد يتعرض دوره في الحياة السياسية الايرانية الي التهميش.

وفيما يتصل بالديمقراطية المباشرة علي مستوي القاعدة الشعبية، فقد استمر طلقاني في تأييد المجالس العمالية المستقلة التي انشئت في مواقع الانتاج والمجالس المحلية (**شوري - ي - محلي**) التي كلفت بحل المشكلات المحلية والاجتماعية(٦). الا أنه لايوجد دليل علي أن طلقاني قد ذهب في أفكاره الي حد تصور مثل هذه المجالس تتحول الي آليات للحكم الشعبي المباشر.

وفي سبتمبر ١٩٧٩ - وقبل أيام معدودة من وفاة طلقاني المفاجئة - حذر طلقاني الشعب الايراني في خطبة عامة ألقاها في مقبرة شهداء الثورة (**بهشت زهرة**) من الاستبداد الذي قد يتخفي تحت عباءة الاسلام، كما أعاد الي ذاكرة مستمعيه قناعته بأن حرمان الأفراد من حقهم في ممارسة النقد والاحتجاج والتعبير عن آلامهم يناقض التعاليم الاسلامية(٧). وليس من الواضح ماذا سيكون عليه موقف آية الله طلقاني لو كان قد امتد به العمر ليشهد الصراع فيما بين الفصائل الثورية الاسلامية المختلفة والذي كانت احدي مسائله الخلافية قضية المشاركة السياسية.

قضية الجيش الشعبي :

ارتبطت قضية انشاء الجيش الشعبي بمسألة المشاركة الشعبية. وقد دعت منظمة مجاهدي خلق الي انشاء هذا الجيش منذ عام ١٩٧٧. وقد رفض طلقاني فكرة انشاء جيش شعبي ديمقراطي يتم انتخاب ضباطه وتقرر سياساته مجالس منتخبة تمثل كافة درجاته وفئاته. وتبني طلقاني وجهة نظر تقليدية دعت الي تسلسل هرمي مستقر للجيش واختيار قادته من قبل الحكومة علي أساس معياري التقوي والخبرة العسكرية. الا أن مساهمة طلقاني تمثلت في دعوته الي أن يكون هذا الجيش مسئولا أمام الشعب الايراني وممثليه. وقد شارك طلقاني الخميني في دعوته كافة المدنيين المسلحين وعناصر حرب العصابات الي تسليم اسلحتها الي الجيش النظامي عقب انتصار الثورة مباشرة(٨). وقد انطبقت هذه الدعوة بشكل خاص علي العناصر المسلحة الموالية لمجاهدي خلق وفدائي خلق. ويمكن رد هذا الموقف الي كون حركة تحرير ايران التي أسسها أصلا طلقاني مع مهدي بازرجان في الستينات كانت محاولة لرأب الصدع بين الطبقة الوسطي التقليدية من جهة والتكنوقراط والفنيين الذين تلقوا تعليما غربيا من جهة أخري، أي تحقيق توافق بين شرائح متباينة داخل الاطار العام للطبقة الوسطي، وليس التعبير عن مطالب راديكالية للفئات العاملة. وبالتالي فان طلقاني كان يكن تقديرا بالغا للخبرات التكنوقراطية سواء في المجالات المدنية أو العسكرية. كذلك فان طلقاني – وفي التحليل النهائي – كانت تمتد جذوره للتنشئة الاجتماعية التقليدية لرجال الدين الشيعة الايرانيين مما حجم امكانية تصوره لانتقال شامل للسلطة – حتي داخل الجيش ذاته – الي أيدي الشرائح الاجتماعية الدنيا.

ثانيا : الموقف تجاه رجال الدين :

رفض اية الله طلقاني الانضمام للحزب الجمهوري الاسلامي الذي أسسه بعض رجال الدين الموالين للخميني، وربما يعود السبب في ذلك الي خصومته معهم عندما استبعدوه من عضوية «مركز استقبال الامام» في يناير ١٩٧٩.

بل ان طلقاني حذر – عقب تأسيس الحزب الجمهوري الاسلامي – من أنه عقب كل ثورة يدعي الانتهازيون الولاء للثورة ثم يعملون علي الانحراف بها عن أهدافها الأصيلة وأدان من اسماهم «بمحتكري السلطة»(٩). وقد فسر البعض هذه الاشارات باعتبارها موجهة ضد الحزب الجمهوري الاسلامي.

كما تحفظ طلقاني علي تزايد تولي رجال الدين لمناصب تنفيذية ودعاهم للعودة الي المساجد لتوجيه المؤمنين من هناك. وبالنسبة لرجال الدين فبينما تكاتف بعض آيات الله لحرمان طلقاني من تولي رئاسة مجلس الخبراء الذي صاغ الدستور(١٠) فان بعض كبار آيات الله – الذين كان طلقاني يحتفظ بعلاقات ودية معهم – تضامنوا معه في اضرابه عن الطعام احتجاجا علي اعتقال ابنائه.

ثالثا : الموقف تجاه الغرب :

منذ فبراير ١٩٧٩ ، دعا آية الله طلقاني كافة القوي الثورية الايرانية لضم صفوفها في المعركة ضد الامبريالية(١١). الا أنه في ضوء معرفتنا بأفكار طلقاني عن المشاركة السياسية كما سبق التعرض لها ، ندرك أن هذه الدعوة لم ترم الي تحقيق وحدة القوي الثورية في ظل هيمنة فصيل بعينه أو علي حساب ممارسة الحقوق السياسية لكافة القوي الثورية.

خاتمة :

بما أن طلقاني قد توفي في سبتمبر ١٩٧٩ ، فان العمر لم يمتد به ليشهد تصاعد التناقضات فيما بين القوي الثورية الاسلامية المختلفة خاصة بين مجاهدي خلق من جهة والخميني والحزب الجمهوري الاسلامي من جهة أخري. ورغم أن طلقاني قد انحاز الي أفكار مجاهدي خلق عقب انتصار الثورة فيما يتصل بمسألة الحريات والمشاركة السياسية، فانه رفض فكرة انشاء الجيش الشعبي. وقد ساهم طلقاني - ولو بشكل غير مباشر - في تزايد نفوذ رجال الدين عندما قبل ضمنيا الدور القيادي لرجال الدين في صياغة دستور ايران لعام ١٩٧٩.

منظمة مجاهدي خلق ايران :

أولا : مفهوم المجتمع التوحيدي :

قضية توزيع الثروة :

عقب انتصار الثورة الايرانية بأسابيع قليلة - وبالقياس علي سورة الانفال بالقرآن الكريم - دعت منظمة مجاهدي خلق الي تحويل الغابات والموارد الطبيعية وأراضي اسرة الشاه التي تم الاستيلاء عليها الي ملكية عامة. ثم دعت الي ادارة المؤسسات العامة والخاصة علي حد سواء من خلال المجالس العمالية. وقد دفعت هذه المطالب بعض رجال الدين التقليديين والعناصر المحافظة داخل الحزب الجمهوري الاسلامي الي وصف المجاهدين بأنهم ماركسيون يستخدمون لغة اسلامية. الا أنه في واقع الامر - وعقب ذلك بشهور قليلة - اتخذ الدكتور أبو الحسن بني صدر - الذي كان وزيرا للاقتصاد حينذاك - عدة خطوات شكلت استجابة لمطالب مجاهدي خلق والمجالس العمالية. ومن هذه الاجراءات تخفيض مرتبات المديرين وزيادة مرتبات العمال، كما أعلن بني صدر عن نيته في تأميم البنوك وتشكيل مجالس عمالية تدير المؤسسات العامة(١٢).

وقد انعكس تزايد شعبية مجاهدي خلق في صفوف الطبقة الحضرية الدنيا والشرائح السفلي من الطبقة الحضرية الوسطي في انتخابات المجلس (البرلمان) الأول بعد الثورة في ابريل / يوليو ١٩٨٠. فقد حصلت المنظمة علي نسبة مرتفعة من الاصوات في القطاعات الفقيرة من طهران. الا أن حكومة الحزب الجمهوري الاسلامي التي تشكلت في منتصف ١٩٨٠ برئاسة محمد

علي رجائي، كان اتجاهها الرئيسي راديكاليا في الجانب الاقتصادي والاجتماعي، وهو ما دفعها الي تأميم الصناعات الكبيرة والمؤسسات المصرفية وشركات التأمين وتبني برنامج اصلاح زراعي شامل. وبالتالي فقد نجحت هذه الحكومة في « تأميم » الشعارات والمطالب التقدمية علي الصعيدين الاجتماعي والاقتصادي التي تميزت بها منظمة مجاهدي خلق. فقد أعلن رجائي أن كل الثروة ملك لله وحده وأن اعطاء الله ملكية جزء من الثروة لفرد بعينه مبني علي شرط استخدام هذا الفرد هذه الثروة لصالح المجتمع ككل. كما شكلت الحكومة لجان مشتركة من رجال الدين والمسئولين الحكوميين للاشراف علي مصادرة فائض اراضي كبار الملاك واعادة توزيعها علي الفلاحين المعدمين أو صغار الملاك منهم. وكانت حكومة رجائي أيضا هي التي أممت عددا من الصناعات الكبيرة وحولتها الي ملكية عامة(١٣) وصاغت مشروع تأميم التجارة الخارجية، والذي عارضة مجلس الأوصياء علي الدستور - المشكل أساسا من رجال دين - كما عارض قانون الاصلاح الزراعي ذاته.

وبدوره عمد الحزب الجمهوري الاسلامي - حزب الحكومة - الي تقديم مساعدات مالية وخدمات لسكان المناطق الفقيرة مستخدما المساجد واللجان الثورية ومؤسسة المستضعفين (بنياد مستضعفين) لهذا الغرض. كما أشرف الحزب علي مؤسسة «جهاد التعمير (جهاد سازندجي) التي عبأت مجموعات من الاطباء والمهندسين وانتقلت بهم الي الاقاليم والريف لمساعدة سكان هذه المناطق(١٤).

وقد ساهمت هذه الاجراءات في توسيع وتوطيد شعبية الحزب الجمهوري الاسلامي في صفوف المهاجرين حديثا من الريف والفئات التقليدية من البرجوازية الصغيرة وقطاعات من الطبقة العاملة في المدن وبعض الجماعات المثقفة والراديكالية من الطبقة الوسطي. وجاءت هذه التطورات بشكل أو بآخر علي حساب شعبية مجاهدي خلق بين صفوف هذه القوي الاجتماعية وجاذبية شعاراتها في أعينهم وبالتالي اضطر المجاهدون للبحث عن قضية أخري تكون ذات طبيعة خلافية يستطيعون بها كسب تأييد شعبي ما بدون أن يبدو كأنهم تخلوا عن قضية النضال من أجل أهداف اقتصادية واجتماعية وكانت هذه القضية الجديدة هي مسألة الحريات السياسية والحقوق الديمقراطية بما يتضمن فكرة المشاركة الشعبية المباشرة، واعتبرت مجاهدو خلق حسم هذه القضية هو الضمان الوحيد لتمكين الشعب من الحفاظ علي مكاسبه الاقتصادية والاجتماعية وتدعيمها. الا انه لايفوتنا القول أن منظمة مجاهدي خلق كانت تنظر أيضا بقلق الي التهميش المتزايد لدورها في ادارة البلاد بعد الثورة مما دفعها دفعا الي تبني المطلب الذي تتبناه كافة التنظيمات السياسية في المراحل التي تعقب الثورات والتي تشعر أنها تتحرك نحو الظل : أي الدعوة للديمقراطية وللتعددية.

مسألة بناء المؤسسات الإسلامية :

رغم أن الاستفتاء الشعبي الأول عقب الثورة والذي جري في مارس ١٩٧٩ طرح الخيار علي الشعب الايراني بين الملكية والجمهورية الاسلامية، فان مجاهدي خلق انضمت الي آية الله شريعتمداري في دعوته لآية الله الخميني لوضع خيار ثالث : الجمهورية الديمقراطية الاسلامية. الا أن الخميني - ومن ورائه معظم رجال الدين - رفضوا هذا المطلب باعتبار الديمقراطية مفهوم غربي، مما اضطرت معه منظمة مجاهدي خلق - بما أنها في نهاية المطاف تعتبر نفسها تنظيما اسلاميا - الي التصويت لصالح خيار الجمهورية الاسلامية(١٥).

وقد رفضت منظمة مجاهدي خلق أن تدعي أي جماعة سياسية بعينها احتكار حركة النضال الشعبي، واعتبرت توفير الحريات والحقوق الديمقراطية الشرط الرئيسي لتشكيل جبهة وطنية موحدة ومعادية للامبريالية تضم كافة القوي الثورية في صفوفها. وكان مسعود رجوي - زعيم منظمة مجاهدي خلق - قد دعا الخميني - عندما التقاه في فبراير ١٩٧٩ - الي تشكيل نظام سياسي تتعايش في اطاره كافة القوي السياسية التي شاركت في الثورة(١٦).

وتبنت مجاهدو خلق موقف طلقاني الأول الذي دعا الي انتخاب مجلس تمثيلي منتخب يمثل كافة القوي السياسية والقومية الفاعلة في ايران مكون من ٢٠٠٠ الي ٣٠٠٠ عضو لصياغة مشروع دستور جديد. وقد شارك في هذا الموقف آية الله شريعتمداري ومنظمة فدائي خلق وجماعات اسلامية معتدلة وأخري ليبرالية ويسارية. ورغم انتقاد مجاهدي خلق لمجلس الخبراء المصغر المكون من ٧٥ عضو الذي اقترحه الحزب الجمهوري الاسلامي باعتبار أنه سيمثل رجال الدين ومصالحهم(١٧)، فان المنظمة - مثل طلقاني - شاركت في نهاية الامر في انتخابات هذا المجلس المصغر. وأيدت المنظمة في الانتخابات آية الله طلقاني وزعيمها مسعود رجوي. الا أن الثلاثمائة ألف صوت التي حصل عليها رجوي لم تكن كافية لانتخابه عضوا بالمجلس، وجاءت النتيجة الختامية للانتخابات لتمثل نصرا للحزب الجمهوري الاسلامي(١٨) ويبقي السؤال الهام: ما الذي دفع مجاهدي خلق للمشاركة في هذه الانتخابات؟ ومرة أخري - وكما ذكرنا بشأن طلقاني - فان السبب الرئيسي يكمن في رغبة مجاهدي خلق في استغلال أى فرصة متاحة للمشاركة السياسية وللدعاية لافكارها في صفوف الشعب الايراني بالاضافة الي تجنب التهميش السياسي.

وفي هذا الاطار استغلت مجاهدو خلق فرصة انتخابات مجلس الخبراء لاصدار برنامج من اربعة عشر بندا تضمن الحفاظ علي الحقوق الديمقراطية وتحقيق المساواة الاسلامية بين الرجل والمرأة(١٩).

الا أن الاستثناء الوحيد لمبدأ مشاركة مجاهدي خلق في كافة الاستفتاءات والانتخابات جاء مع الاستفتاء علي الدستور في ديسمبر ١٩٧٩. وجاءت هذه المقاطعة لتعطي للدوائر الحاكمة

فرصة لحرمان مسعود رجوي زعيم مجاهدي خلق من الترشيح في الانتخابات الرئاسية في يناير ١٩٨٠ والنيابية في ابريل ويوليو ١٩٨٠ بحجة انها لم تؤيد الدستور الذي بنيت عليه هذه الانتخابات، وهي مقولة لها وجاهتها من الناحية القانونية البحتة.

وقد أوضحت مجاهدو خلق أن انتقادها للدستور ينصب علي السلطات المطلقة التي منحها لرجال الدين في ادارة شئون الدولة، وخاصة في الديباجة والمواد ٩٦، ١٠٧، ١٠٩، و ١١٠ التي اعطت سلطات واسعة للفقيه من جهة تعيين رئيس السلطة القضائية ونواب له في الاقاليم والتصديق علي انتخاب رئيس الجمهورية واقالته، وتعيين واقالة قائد القوات المسلحة بناء علي توصية البرلمان ومجلس الاوصياء. كما جسد مجلس الاوصياء – من وجهة نظر مجاهدي خلق – الصلاحيات الواسعة الممنوحة لرجال الدين. فالمفترض أن يتأسس هذا المجلس من ستة رجال دين و٦ متخصصين في الشريعة الاسلامية، ويتم اختيار نصفهم بواسطة «الفقيه» مباشرة والنصف الثاني يعينهم الفقيه أيضا بناء علي توصيات المجلس (البرلمان) وقد أعطي الدستور لمجلس الاوصياء حق النقض لاي قوانين برلمانية يعتبرها المجلس مناقضة للمبادئ الاسلامية. كما أن مجلس الاوصياء هو المنوط بتحديد اجراءات انتخاب مجلس خبراء ليقوم بانتخاب «فقيه» عقب وفاة آية الله الخميني(١٩).

وقدمثلت كل هذه الصلاحيات الممنوحة لرجال الدين في الدستور تحديا لرفض مجاهدي خلق الايديولوجي لاي دور مؤسسي لرجال الدين في السياسة.

وقد عمدت منظمة مجاهدي خلق الي ابراز ما اعتبرته تناقض ضمني في الدستور بين ادعائه حق الشعب في انتخاب رئيسه وبرلمانه بينما يعطي سلطات واسعة لرجال الدين(٢٠).

أما فيما يتصل بمسألة الحقوق الديمقراطية، فان المواد ٢٤ و٢٦ و٢٧ من الدستور أقرت بحرية التعبير والعقيدة والتنظيم والتظاهر والصحافة والنشر وحرية عمل الاحزاب والنقابات المهنية، الا أنها اشترطت أن تكون ممارسة هذه الحقوق متسقة مع المعايير الاسلامية(٢١). وقد طرح هذا الشرط تساؤلا هاما لمجاهدي خلق وبقية القوي والشخصيات الاسلامية التقدمية والليبرالية : من هي الجهة التي ستضع تعريف «المعايير الاسلامية» ؟ هل هو البرلمان أم مجلس الاوصياء؟ كما تدعمت مخاوف هذه القوي عندما أعلن بعض رجال الدين أن كل ما ينبع من الايديولوجيات الغربية يهدد بافساد نقاء الاسلام. وطالب هؤلاء بالا تكتفي الحركة الثورية بكونها معادية للامبريالية وانما تتسع لمواجهة كافة الجماعات السياسية المعادية لرجال الدين في ايران(٢٢).

وفيما يتعلق بانتخابات البرلمان، قدرت مجاهدو خلق قاعدتها الجماهيرية بحلول ابريل ١٩٨٠ بحوالي ١٥ الي ٢٠٪ من الشعب الايراني مما دفعها للمشاركة في الانتخابات كاختبار لمدي شعبيتها من جهة ولاثبات جديتها في متابعة السبل السلمية للمشاركة السياسية من جهة

أخري. الا أن المنظمة لم تفز بأي مقعد في هذه الانتخابات وأظهرت النتائج الرسمية أن المنظمة حصلت علي ١٣٪ من اجمالي الاصوات. الا أنه تم اعلان عدم قانونية الانتخابات في عدد من الدوائر التي حصل فيها مرشحو مجاهدي خلق علي غالبية الاصوات، مثلما حدث في بعض أحياء طهران وبندرلانكا وكرمنشاه ومسجد سليمان وغيرها. وقد شكت مجاهدو خلق من أن عصابات مسلحة تابعة للحزب الجمهوري الاسلامي هاجمت مقارها وأنصارها في عدة دوائر. وقد أيد أحد اخوة الخميني ادعاء مجاهدي خلق بأنه تم استخدام العنف في الانتخابات لضمان تأييد الناخبين للحزب الجمهوري الاسلامي(٢٣).

ونشير هنا الي أن رجال الدين عهد اليهم بالاشراف علي سير عملية اجراء الانتخابات النيابية.

ورغم ادانة مجاهدي خلق لما اعتبرته تزويرا للانتخابات، فانها اعلنت اصرارها علي متابعة السبل السلمية للتعبير عن معارضتها للحكم القائم. وحاولت اثبات حسن نواياها في هذا الشأن من خلال ارسال شكاوي للبرلمان المنتخب وللحكومة بل وللخميني نفسه في عدة مناسبات لتحتج علي اعتقالات وتعذيب واصابات ادعت أنه قد تعرض لها اعضاؤها وانصارها علي أيدي الحرس الثوري وعناصر حزب الله المناصرة للحزب الجمهوري الاسلامي. الا أن هذه الجهات اعتبرت هذه الشكاوي بدون أساس ورفضتها(٢٤).

ويجب هنا التعرض في عجالة لموقف التيار العام لرجال الدين من مسألة الديمقراطية حتي نتمكن من التوصل الي فهم أفضل لموقف مجاهدي خلق من هذه المسألة.

فقد اعتبر رجال الدين الثوريين أنفسهم طليعة الثورة، ودعا بعضهم الي تبني نظام الحزب الواحد بهدف الحفاظ علي ما أسموه «بنقاء الثورة» وكانت حجة هؤلاء أنه في كل الثورات يجب علي حزب أو جبهة أو جماعة تولي السلطة في مرحلة انتقالية. الا ان منظمة مجاهدي خلق رفضت هذا الرأي وردت بأن الايديولوجية الاسلامية لا تسمح لاحد باحتكار السلطة واكدت علي وجود تيارات عديدة داخل الاطار العام للحركة الاسلامية بايران، ويجب ان يكون لكل منهم الحق في تفسير الاسلام بالشكل الذي يعتقده. كما اعربت مجاهدو خلق عن اعتقادها بأنه في حالة الثورة الايرانية لا يوجد حزب أو جبهة تستطيع ادعاء قيادة الثورة من البداية للنهاية – بما في ذلك مجاهدي خلق نفسها(٢٥).

وفي أغسطس ١٩٧٩، صدر قانون الصحافة رغم معارضة العديد من القوي السياسية له، حيث نص على سجن من يهاجم الدولة أو الشخصيات الدينية لمدة تصل الي ٣ سنوات. وفي سبتمبر من نفس العام دعا آية الله الخميني الي فرض حظر علي من أسماهم بالاحزاب والقيادات والصحف «الفاسدة» أي التي تتآمر ضد الاسلام، وانضم الي الداعين لانشاء حزب واحد : حزب

المستضعفين. وتزامن ذلك مع تعدد هجوم عناصر حزب الله علي الصحف المستقلة وصحف أحزاب المعارضة وحظر اصدار عدد من هذه الصحف(٢٦). وبدأت القوي الثورية الموجودة خارج الحكم تتهم الحزب الجمهوري الاسلامي وحكومته باخراج عملاء السافاك وعناصره من السجون وملئها بالمقابل بالعناصر الثورية والمثقفين من خارج الحزب الجمهوري الاسلامي، وكذلك باعادة تنظيم الامن السياسي تحت اسم السافامي وباستخدام عناصر قيادية من السافاك والشرطة وقت الشاه(٢٧).

وقد ركزت مجاهدو خلق علي الانشطة السياسية وعلي قضية الحريات السياسية. فعندما تعرض إبنا آية الله طلقاني للاعتقال عام ٧٩، أعلنت المنظمة استعدادها للحرب دفاعا عن الحرية السياسية. وفي برنامجها للانتخابات الرئاسية في يناير ١٩٨٠، دعت مجاهدو خلق من جديد للحرية الكاملة للتعبير عن المعتقدات الدينية والسياسية.

وعلي الجانب الآخر - وبمنتصف عام ١٩٨٠ - قدم الحزب الجمهوري الاسلامي تصنيفا جديدا للقوي السياسية علي الساحة الايرانية. وقد تضمن ذلك أربعة مجموعات: الأولي : القوي الاسلامية التي يجب ان تتمتع بحرية مطلقة، و الثانية : هي تلك القوي المتعاطفة مع الدور القيادي لرجال الدين، والثالثة هي قوي غير اسلامية ولكنها غير معادية للاسلام وسيسمح لها بالتواجد، والرابعة : الاحزاب المعادية للاسلام والتي ترفض الاقرار بالدور القيادي لرجال الدين وتحاول نشر الفوضي وتلك يجب التعامل معها بشدة وحزم. وقدم الحزب تعريفا أكثر تفصيلا لهذه المجموعة الاخيرة : انها تضم أصحاب التوجه الغربي (الماركسيون - والليبراليون) واولئك الذين يخلطون الاسلام بعقائد غريبة عنه وهي اشارة الي مجاهدي خلق. ورأي الحزب أن السلوك المستقبلي لمجاهدي خلق هو الذي سيحدد ان كانت ستعامل كقوة غير اسلامية، أم قوة معادية للاسلام(٢٨).

وحتي ابريل ١٩٨١، كانت مجاهدو خلق تعلن تمسكها بالاساليب السلمية للتعبير عن الرأي طالما كانت هناك قنوات مفتوحة لذلك، وان واصل رجال الدين الموالون للحزب الجمهوري الاسلامي تعبئة جموع المصلين ضد مجاهدي خلق من خلال خطب الجمعة التي عبأت أحيانا انصار الحزب لاستخدام العنف ضد مقار وأعضاء مجاهدي خلق(٢٩).

نشاط مجاهدي خلق في صفوف اللجان الشعبية والمجالس العمالية :

منذ انتصار ثورة فبراير ١٩٧٩، طالب مجاهدو خلق بادارة الشعب مباشرة لمجتمعه من خلال مجالس منتخبة شعبيا في أماكن العمل والاحياء والمؤسسات والمكاتب. وكان ذلك علامة علي تواصل انتقال مواقف مجاهدي خلق من الدعوة لقيادة الطليعة الي المطالبة بالديمقراطية المباشرة.

وخلال الشهور القليلة التي أعقبت انتصار الثورة، أسس أنصار الحزب الجمهوري الاسلامي ومجاهدي خلق وفدائي خلق لجانا لحراسة أو ادارة الاحياء ومقار الصحف ومحطات الاذاعة والتليفزيون بل وحتي قواعد الجيش. كما أيد مجاهدو خلق لجان الاحياء التي أسسها أنصار آية الله طلقاني(٣٠). وقد استخدم الامام الخميني نفسه تعبير «المجالس الشعبية» في خطبه وضمن هذا التعبير في دستور الثورة ولكن دون تعريف محدد. وقد نجح الحزب الجمهوري الاسلامي في الحصول علي دعم عدد متزايد من اللجان الشعبية عندما هاجم سكرتير عام الحزب الراحل آية الله بهشتي رئيس الحكومية الانتقالية بعد الثورة مهدي بازرجان لعدم التزامه قرار مجلس قيادة الثورة بتعميم اللجان الشعبية في كافة المدن والقري والاحياء(٣١). ويثبت هذا المطلب أنه كان لدي الحزب الجمهوري الاسلامي تصور هرمي واضح للجان الشعبية كاطار مؤسسي وهو ما لم يكن بالضرورة متوفرا لدي مجاهدي خلق.

وبجانب اللجان الشعبية، فقد استمر تواجد المجالس العمالية المنتخبة التي تشكلت خلال الفترة من ١٩٧٧ الي ١٩٧٩ وعقب انتصار الثورة طالبت هذه المجالس ولجان الاضراب بسيطرة تامة علي المؤسسات التي كانت تابعة للطبقة الكمبرادورية بالاضافة الي درجة عالية من المشاركة في السلطة في حالة المؤسسات التابعة للدولة(٣٢). ومن أمثلة المصانع التي كانت المجالس العمالية بها تحت سيطرة كاملة، أو بها أغلبية من أنصار مجاهدي خلق كان مصنع منسوجات شيت جيهان بجوار طهران، ومصنع زجاج طهران ومصنع جنرال موتورز. وفي بعض هذه الحالات قررت المجالس العمالية تخفيض المرتبات العليا بنسبة ٣٠٪ وزيادة المرتبات الدنيا واحالة المديرين المتهمين بالتعامل مع السافاك الي التقاعد وتوفير فرص عمل لعمال اضافيين بما يحد من مشكلة البطالة وتمكن بعضهم من زيادة معدلات الانتاج كما أسست بعض هذه المجالس لجان فرعية للتعليم والتمويل والتحكيم والانتاج. وقد ضمت هذه المجالس لجان فرعية للتعليم والتمويل والتحكيم والانتاج. وقد ضمت هذه المجالس غالبية من العمال اليدويين بجانب الموظفين أصحاب الياقات البيضاء. كذلك أسست بعض هذه المجالس مكتبات تضمنت أساسا أدبيات مجاهدي خلق والادبيات الاسلامية التقدمية الأخري، وقدمت خدمات علاجية ووسائل نقل مجانية وخدمات غذائية. وفي حالة مصنع جنرال موتورز، قرر المجلس العمالي تحويل خطوط الانتاج من انتاج سيارات خاصة الي حافلات للنقل العام. ورغم محاولة بعض هذه المجالس عقد جمعيات عمومية للعمال بالمصنع المعني، فان هذه الجمعيات لم تنجح في التحول الي هيئات صنع قرار بل تحولت الي فرصة لاعضاء المجالس لمحاضرة العمال(٣٣)، وبالتالي أفتقدت المجالس العمالية الاطار المؤسسي العام والمنتظم. وكان هذا أحد أسباب ضعف هذه المجالس - خاصة المستقلة منها - أمام هجوم الحزب الجمهوري الاسلامي للسيطرة عليها كما سنعرض فيما بعد.

كما أنه وباستثناء المؤتمرات المحدودة التي نظمتها مجاهدو خلق لعدد من المجالس العمالية الموالية لها(٣٤) فلم يوجد هيكل وطني عام وموحد للمجالس العمالية(٣٥). وكان يمكن لمثل هذا الهيكل أن يجعل من المجالس العمالية أدوات - ولو انتقالية - لتحقيق المشاركة الشعبية المباشرة في ادارة المجتمع. الا ان ما حدث هو أن معظم المجالس العمالية المستقلة - مثلها مثل اللجان الشعبية - قد ركزت اهتماماتها علي المشكلات المحلية للمصانع أو أماكن العمل أو الجامعات أو الاحياء دون ربط مشكلاتهم بتلك الخاصة بالفئات الاجتماعية الأخري أو بالبيئة العامة المحيطة بهم.

وفي بعض المصانع - مثل مصنع كاتربيلار للجرارات الذي كان ينتج مواد بناء ومعدات زراعية - ضم المجلس العمالي عناصر من حزب توده الشيوعي ومجاهدي خلق والحزب الجمهوري الاسلامي. الا أن العناصر الموالية للحزب الجمهوري الاسلامي تحفظت علي وجود يساريين بالمجلس وفي نهاية الامر - وبعد تدخل الحزب والحكومة وكوادر الحرس الثوري - تم حل المجلس العمالي واستبداله بجمعية اسلامية(٣٦). وفي الحالات التي كانت العناصر الموالية لمجاهدي خلق وفدائي خلق مسيطرة تماما علي المجالس العمالية أرسلت الحكومة أو الحزب الجمهوري الاسلامي عناصر لادارة المصنع بحجة العمل لزيادة الانتاج والارباح بما يساعد ايران علي التصدي للحصار الامبريالي الاقتصادي،أو كانت الحكومة تتدخل في شئون هذه المجالس عندما تحتاج لدعم مالي منها، أو يحث الحزب الجمهوري الاسلامي انصاره في المصانع علي تشكيل مجالس جديدة تحل محل المجالس العمالية المستقلة أو الموالية لمجاهدي خلق أو فدائي خلق وقد أخذت هذه المجالس الجديدة عدة أسماء مثل لجان الامام، الجمعيات الاسلامية أو لجان الشوري التعاونية. وقد عمدت كل هذه المجالس لمحاربة نمو حركة عمالية مستقلة عن الدولة، وركزت بالمقابل علي زيادة الانتاج وحفظ النظام وتعبئة العمال لتأييد الحزب الجمهوري الاسلامي وحكومته. أما المجالس العمالية ولجان الاحياء التي بقيت مستقلة فقد تعرضت لهجوم وسائل الاعلام التابعة للدولة واتهامها بانها تمثل ارهابي اليسار الامريكي، كما تعرض بعضها لهجمات عناصر الحرس الثوري وحزب الله(٣٧).

وقد ساعد في نجاح جهود الحزب الجمهوري الاسلامي للحد من تواجد المجالس العمالية الموالية لمجاهدي خلق وفدائي خلق أن قطاعا متزايدا من الطبقة العاملة الحضرية كان من خلفية ريفية حديثة نسبيا وهم الذين مثل رجال الدين لهم القيادة الطبيعية وبالتالي ساندوا جهود الحزب الجمهوري الاسلامي للسيطرة علي المجالس العمالية.

وكما سبق ان ذكرنا فقد كان لدي الحزب الجمهوري الاسلامي تصور شامل لدور اللجان الشعبية والمجالس العمالية. فقد أسس الحزب تسلسلا هرميا للجان الشورية بحيث أنه بحلول

اكتوبر ١٩٧٩ سيطرت اللجنة الثورية المركزية في طهران علي اللجان الثورية الاقليمية(٣٨). وبالنسبة للمجالس العمالية، فقد انتهي الامر بأن عينت الحكومة مجالس ادارة لتتولي مسائل الادارة والانتاج، بينما اكتفت المجالس التي سبق الاشارة اليها والتي حلت محل المجالس العمالية المستقلة بلعب دور آليات للتشاور والسيطرة معا. وبناءا علي اقتراح الحزب الجمهوري الاسلامي، أصبحت عضوية هذه المجالس الجديدة مكونة في ثلثها من العمال، وثلثها من رجال الدين وثلثها من المسئولين الحكوميين. ونشير هنا أنه سبق لمجاهدي خلق الدعوة لهذه الصيغة خلال الفترة من ١٩٧٧ الي ١٩٧٩. الا أنه عقب انتصار الثورة بشهور وبعد تثبيت أقدام حكومة الحزب الجمهوري الاسلامي، أصبحت هذه الصيغة تعني سيطرة الحزب علي ثلثي عضوية هذه المجالس. كما نجح الحزب الجمهوري والحكومة في جذب بعض أنصار اية الله طلقاني - بعد وفاته - الي المجالس الجديدة حيث اعتبرها هؤلاء صيغة انتقالية نحو مجتمع غير رأسمالي وغير طبقي قائم علي المشاركة الشعبية المباشرة(٣٩).

والواقع أن كل هذه الجهود التي قام بها الحزب الجمهوري الاسلامي كانت قد تكشفت منذ أغسطس ١٩٧٩ بعدما فشل الدكتور ابو الحسن بني صدر - الذي كان وزيرا للاقتصاد حينذاك - في جعل المجالس العمالية تابعة بشكل مباشر لوزارة العمل، حيث عارض هذا الاتجاه كل من مجاهدي خلق وفدائي خلق وقطاعات من الطبقة العاملة التي اعتبرت المجالس العمالية المستقلة نقلة نوعية من حدود الحركة النقابية الي آفاق احداث التغيير في واقع الطبقة العاملة(٤٠).

وبحلول منتصف ١٩٨٠، كانت الحكومة قد نجحت في جعل المجالس التي حلت محل المجالس العمالية المستقلة تابعة لوكالة رسمية أنشئت لهذا الغرض. ورغم ذلك فقد نجحت بعض المجالس العمالية الموالية لمجاهدي خلق في الاحتفاظ باستقلالها حتي يونيو ١٩٨١ عندما حدثت المواجهة النهائية بين الحكم ومجاهدي خلق(٤١).

وفي الوقت الذي كان فيه الحزب الجمهوري الاسلامي وحكومته يحكمان قبضتهما علي المجالس العمالية، كانت مجاهدو خلق تصر علي الدعوة لانشاء المجالس الشعبية في كل المؤسسات وأماكن العمل كأساس للحكم والديمقراطية وتحكم العمال في الانتاج. وقد انعكس ذلك في برنامج المنظمة للانتخابات الرئاسية في يناير ١٩٨٠(٤٢).

الا أن المنظمة لم تنجح في ربط المجالس العمالية الموالية لها بالهيكل التنظيمي للمنظمة ولا بالقوي الاجتماعية الاخري المؤيدة لها مثل الطلاب.

وبالاضافة الي المجالس العمالية، فقد استمرت شعبية مجاهدي خلق في صفوف عمال النفط في عبدان وأذربيجان وكردستان وتركمانستان التي اكتسبتها خلال الفترة من ١٩٧٧ الي ١٩٧٩. وفي نهاية ١٩٧٩ وبداية ١٩٨٠ تظاهر أكثر من ١٥ ألف عامل نفط تضامنا مع عمال

اسلاميين تقدميين معتقلين ودفاعا عن المجالس العمالية المستقلة. وقد أوضحت المظاهرة أن مسئوليات أي حكومة اسلامية حقيقية هي القضاء علي الرأسمالية وتأميم الصناعة ووضعها تحت سيطرة المجالس العمالية - وهو نفس تصور مجاهدي خلق لمهام الحكومة الاسلامية - وقد اضطرت الحكومة لاستخدام الحرس الثوري لقمع هذه المظاهرة بعنف نتيجة تدني شعبية الحزب الجمهوري الاسلامي في صفوف عمال النفط(٤٣). وكان قد سبق لعمال النفط المطالبة بادخال ممثلين للطبقة العاملة في مجلس قيادة الثورة في ضوء الدور الذي لعبه العمال في الثورة، كذلك انتقدت شرائح من الطبقة العاملة الحضرية تدني الاجور وتزايد معدلات البطالة وزيادة ساعات العمل وتدهور ظروف العمل(٤٤). الا أن هذه الاحتجاجات والاعتراضات بقيت في عمومها افعال عفوية متفرقة سهل التعامل معها أو قمعها حيث أنه لم يكن هناك ارتباطات فيما بينها أو بينها وبين الهياكل التنظيمية لجماعات المعارضة السياسية الرئيسية.

وعقب نجاح حكومة الحزب الجمهوري الاسلامي في السيطرة علي المجالس العمالية خلال الفترة من يناير الي يونيو ١٩٨١، نجحت مجاهدو خلق في تنظيم اضرابات في مصانع جنرال موتورز ومصنع بارز للاسمنت ومعمل تكرير شيراز والشركة الوطنية الايرانية لتجميع السيارات والمؤسسة الوطنية الايرانية للنفط. ولكن مرة اخري أدت الطبيعة المتفرقة لهذه الاضرابات الي سهولة اخمادها أو اعتقال قياداتها. وفي مرحلة لاحقة تم اعتبار الاضراب جريمة خيانة عظمي(٤٥).

دور مجاهدي خلق في صفوف الفئات الاجتماعية الاخري :

فيما يتعلق بطلاب الجامعات والمدارس، فقد تأسس اتحاد الشباب المسلم ليمثل القناة المؤسسية لربط طلاب الجامعات والمدارس العليا المتعاطفين مع مجاهدي خلق بالمنظمة. وقد نظم الاتحاد اجتماعات عامة داخل حرم الجامعات حاضر فيها قادة مجاهدي خلق. كما طورت مجاهدو خلق علاقات وثيقة مع تنظيمات طلابية اسلامية مستقلة مثل الحركة الثورية التقدمية للطلاب الايرانيين وجمعيات الطلاب المسلمين خارج ايران(٤٦)، مما عكس شعبية مجاهدي خلق في صفوف القوي الطلابية.

وبمجئ بداية العام الدراسي ١٩٧٩/ ١٩٨٠، كان قد أصبح واضحا مدي قوة مجاهدي خلق وشعبيتها في الجامعات الايرانية مما شكل خطرا علي الحكم القائم. وجاء الرد في ابريل ١٩٨٠ عندما هاجم «الطلاب السائرون علي نهج الامام» وعناصر من حزب الله والطلاب الموالون للحزب الجمهوري الاسلامي مقار مجاهدي خلق وفدائي خلق داخل الجامعات الايرانية. وقد انضم رئيس الجمهورية الاسلامية حينذاك - الدكتور أبو الحسن بني صدر - الي الحكومة والحزب الجمهوري الاسلامي وأعطي المجاهدين والفدائيين مهلة ثلاثة أيام لاخلاء الجامعات. وبناء علي تصاعد

العنف داخل الجامعات، تم اغلاقها الي أجل غير مسمي. وجاء هذا القرار ليجهض محاولة تطوير اطار تنظيمي وتعبوي للطلاب الموالين لمجاهدي خلق في الجامعات(٤٧). وقد ساعد في تمرير قرار اغلاق الجامعات أن الاستيلاء علي السفارة الامريكية في نوفمبر ١٩٧٩ قد زاد من المصداقية الثورية والمعادية للامبريالية للحزب الجمهوري الاسلامي بين الطلاب(٤٨).

وخلال الفترة الممتدة من فبراير ١٩٧٩ الي ابريل ١٩٨١، شكلت المدارس العليا مصدرا هاما لتجنيد انصار لمجاهدي خلق - وبدرجة اقل فدائي خلق. وقد سيطر الطلاب الموالون لمجاهدي خلق علي عدد من هذه المدارس العليا حيث أموا الصلاة ووزعوا المطبوعات بما فيها جريدة المنظمة «المجاهد» وفي احدي هذه المدارس زاد الطلاب الموالون لمجاهدي خلق من ٢٥ الي ٢٠٠ خلال الفترة من ١٩٧٩ الي ١٩٨١. الا أن هؤلاء الطلاب تعرضوا للفصل من قبل وزارة التعليم بحلول ابريل ١٩٨١ وتشكلت وحدات أمنية منذ ذلك التاريخ بالمدارس لضمان عدم تواجد طلاب «لايتبعون تعاليم الامام الخميني»(٤٩) وتعاليم رجال الدين بشكل عام. الا أنه مرة أخري، لم تبذل المنظمة الجهد اللازم لتطوير علاقات أفقية فيما بين الطلاب الموالين لها في المدارس الثانوية المختلفة عبر ايران أو روابط رأسية بين هؤلاء الطلاب والتنظيم المركزي للمجاهدين.

واذا انتقلنا من الطلاب الي البازار، نجد أن بعض ابناء البازار كانوا مؤيدين لمجاهدي خلق منذ فترات سابقة واستمر بعضهم في تأييد مجاهدي خلق عقب انتصار الثورة وانضم اليهم بعض ابناء البازار الذين ضاقوا ذرعا بتحرشات اللجان الثورية وعناصر الحرس الثوري ومثلت مجاهدو خلق بديلا مازال له صفة اسلامية(٥٠). كذلك تدعمت العلاقة بين مجاهدي خلق ونقابة تجار البازار التوحيديين التي ضمت صغار تجار البازار والعاملين فيه وتعرض عدد من أعضائها للاضطهاد بسبب دعمهم لمجاهدي خلق(٥١). وقد لعبت عناصر البازار دورا معتدلا في فكر وممارسات مجاهدي خلق في ضوء استفادة المنظمة السياسية والمالية من دعم قطاع من البازار لها. كما فسر البعض دعوة مجاهدي خلق لتأميم التجارة الخارجية بأنها جاءت للحد من نتائجها السلبية علي البازار.

الا ان مجاهدي خلق لم تدافع قط بشكل مباشر عن كبار تجار البازار كما أن غالبية البازار أبقت علي موقفها التقليدي الداعي لدعم رجال الدين.

وبخصوص موقف مجاهدي خلق تجاه مسألة الاقليات العرقية والقومية، فنجد أن مجاهدي خلق قد طورت موقفا مؤيدا بلا شروط لمطالبة أقليات ايران القومية بالحكم الذاتي، وذلك بينما كان برنامج المنظمة في ٤ يناير ١٩٧٩ يتحدث عن حق الاستقلال الثقافي والتعبير السياسي فقط للاقليات. ففي برنامج المنظمة لانتخابات الرئاسة في يناير ١٩٨٠ دعت الي الاعتراف بحق كل شعوب ايران في تقرير شئونها بينما رفضت الاتجاهات الانفصالية(٥٢). ورغم امتناع مجاهدي

خلق عن دعم التمرد في أذربيجان ضد الدستور في ديسمبر ١٩٧٩ فان ذلك يمكن اعتباره خطوة تكتيكية للمنظمة لتجنب اثارة عداوة الخميني ومجلس قيادة الثورة حول مسألة كانت تعتبرها المنظمة ثانوية في ذلك الوقت. الا أنه في مرحلة لاحقة، أيدت مجاهدو خلق تمرد الاكراد احتجاجا علي عدم اعتراف الدستور الجديد بوجود أقليات قومية وعرقية في ايران واكتفائه بالحديث عن أقليات دينية، وعلي رفض الحكومة فتح حوار معهم(٥٣). وقد حاولت مجاهدو خلق في مرحلة معينة اظهار أنها تلعب دور الوسيط وعرضت مساعدة الحكومة في اعادة الهدوء إلي كردستان اذا قبلت الحكومة الدخول في حوار مع المتمردين الاكراد(٥٤). الا أن هذا الموقف لم يكسب المنظمة أي نقطة مع الحكم بل زاد من قلقه تجاه تشعب نشاطها ونفوذها بين الاقليات القومية.

وقد رأي بعض المحللين للشئون الايرانية أن دعم مجاهدي خلق للمتمردين الاكراد ودعوتهم للحكم الذاتي كانت تهدف لان تجعل المنظمة من كردستان «يونان»* خاصة بها تنطلق منها للسيطرة علي بقية ايران(٥٥). وسواء كان هذا الافتراض صحيحا أم لا، فلا شك أن سياسة مجاهدي خلق في كردستان قد جلبت للمنظمة تأييد معظم القادة والاحزاب الكردية لزعيم المنظمة مسعود رجوي في انتخابات الرئاسة في يناير ١٩٨٠(٥٦). ومنذ صيف ١٩٨٠، كانت مجاهدو خلق قد بدأت في تصعيد دعايتها وأنشطتها في اقليمي اذربيجان وبلوخستان محققه نجاحا أكبر في الأولي – وان كان أقل مما حققته في كردستان(٥٧). الا أنه في كل هذه الحالات – ومرة أخري – لم تنجح مجاهدو خلق بتطوير روابط تنظيمية قوية في صفوف هذه الأقليات. حيث لم يمثل أنصار مجاهدي خلق في أي فترة نسبة كبيرة من أي أقلية قومية في ايران نظرا للتأثير الرئيسي الذي لعبته الاحزاب القائمة علي أساس عرقي في الاقاليم التي تعيش بها هذه الاقليات، مثل الحزب الكردستاني الديمقراطي والكوميلية في كردستان ومثل حزب الشعب الجمهوري المسلم في أذربيجان. ورغم ذلك فقد أثبت الموقف الايجابي الذي وقفته منظمة مجاهدي خلق تجاه الاقليات القومية خلال الفترة من ١٩٧٩ الي ١٩٨١ أنه كان محسوبا بعناية وأدي الي عائد ايجابي علي المنظمة بعد مواجهتها النهائية مع الحكم في يونيو ١٩٨١**.

دور مجاهدي خلق في صفوف الجماهير :

حتي يتعرف القارئ علي التحول في سلوك مجاهدي خلق من التأكيد علي دور الطليعة

* هذه محاولة مقارنة بحالة الصين حيث اتخذ ماوزي دنج من يونان نقطة انطلاق للاستيلاء علي بقية الصين.

** قام تحالف بين مجاهدي خلق والحزب الديمقراطي الكردستاني في ديسمبر ٨١ تحت قيادة المجاهدين مما مكن المجاهدين من الاستفادة من هجمات ميلشيات الحزب الكردستاني (البشمركة) علي القوات الحكومية. لمزيد من التفاصيل انظر: Iran Liberation / Special Issue, No.162,March 29th, 1985.

حتي عام ١٩٧٧ الي تبني سياسة تعتمد علي نشاط الجماهير خلال الفترة من ١٩٧٩ الي ١٩٨١، نشير الي البيان الذي اصدرته المنظمة في فبراير ١٩٨١ متهمة الحزب الجمهوري الاسلامي بالتعامل مع الجماهير بديماجوجية لا تأخذ في الاعتبار ما اكتسبه الشعب الايراني من وعـــي خلال عامي الثورة(٥٨). وفسرت المنظمة انخفاض اقبال الايرانيين علي الاستفتاءات والانتخابات المتتالية أنه يعكس سخطا شعبيا علي الحكم. الا أن رجال الدين والحزب الجمهوري الاسلامي كان لهما تفسير آخر : أن هذا الانخفاض جاء ليعكس عدم اكتراث قطاع من الجماهير الايرانية بعد الهدوء النسبي لمرحلة التوهج الثوري(٥٩).

وقد ذكر بعض المراسلين في ايران في هذه المرحلة أنه داخل كل عائلة لاحد مسئولي الحزب الجمهوري الاسلامي أو اللجان الثورية، كان يوجـد عضـو أو مناصـــر لمجاهدي خلق، كما ارتفع توزيع جريدة مجاهدي خلق الي ما بين ٢٠٠ ألف و ٥٠٠ ألف نسخة يوميا(٦٠) كما نجحت المنظمة في اخراج عشرات الالاف إلي الشـارع للاحتجاج علي الحزب الجمهوري الاسلامي واضطهاد المعارضة. ونذكر هنا أيضا ان مجاهدي خلق قد حاولت منذ صيف ١٩٨٠ تطوير قواعد لها في الريف دون حظ كبير(٦١).

وفي يونيو ١٩٨١، قامت مجاهدو خلق بتنظيم أكبر مظاهراتها علي الاطلاق التي ضمت نصف مليون ايراني تحتج علي اقصاء الرئيس بني صدر من رئاسة الجمهورية وتحولت المظاهرة الي مواجهة دموية مسلحة. وفي ذلك اليوم اعتقل المئات من أنصار مجاهدي خلق وبعضهم أعدم فيما بعد. وقد دفعت هذه الاحداث مجاهدي خلق الي التحول مرة اخري الي العمل السري(٦٢). وربما كان أمل مجاهدي خلق من هذه المظاهرة الضخمة تطويرها الي شرارة تشعل انتفاضة شعبية علي غرار تلك التي أسقطت الشاه. واذا صح هذا الافتراض، فقد كان مصير هذا السيناريو الفشل، كما مثلت نهاية الوجود السياسي الجماهيري العلني لمجاهدي خلق.

ويمكن القول أن مجاهدي خلق في مرحلة ما بعد انتصار الثورة حاولت الجمع بين توجه راديكالي حول المسائل الاقتصادية والاجتماعية وتوجه متسامح حول المسائل السياسية، فالتوجه الاول جذب قطاعات لديها وعي طبقي من الطبقة الدنيا والشرائح السفلي من الطبقة الوسطي الحضرية، بينما جذب التوجه الثاني قطاعات من الطبقة الوسطي، خاصة الطلاب والمثقفين. ولكن عاب مجاهدو خلق غياب الخبرة الكافية في مجالي التعبئة الجماهيرية والتنظيم. ولم ينتج هذا فقط عن القمع الذي تعرضت له خلال حكم الشاه، ولكن ايضا عن تحول المنظمة سريعا من حركة ثورية طليعية سرية الي حركة سياسية لها قواعد جماهيرية. وجاءت محاولة التحول هذه لتؤدي الي اعتماد مجاهدي خلق المتزايد علي الدعم الشعبي باشكاله العفوية وغير المنظمة.

مجاهدو خلق والجيش :

منذ فبراير ١٩٧٩، انتقدت مجاهدو خلق بازرجان لعدم حل الجيش النظامي وانشائه لجيش شعبي يحل محله، وهو الجيش الذي سبق لمجاهدي خلق الدعوة اليه منذ برنامج توقعات الحد الأدني في يناير ١٩٧٩(٦٣). ومن الهام أن نري هنا الموقف متفقا مع موقف رجال الدين في هذه المرحلة، الذين اعتبروا الجيش النظامي والشرطة تهديد محتمل للجمهورية الاسلامية(٦٤).

ومن الواجب أن نوضح هنا أنه عندما تحدثت مجاهدو خلق عن انشاء جيش شعبي كانت تقصد جيشا مشكلا أساسا من العناصر المسلحة التابعة لها ولفدائي خلق. وقد وصل عدد العناصر المسلحة التابعة لمجاهدي خلق الي ٢٠ ألف. ويعود الفضل في ذلك الي برنامج التدريب العسكري الذى نظمته المنظمة للطلاب داخل الجامعات الايرانية خلال الاشهر القليلة التي سبقت الاطاحة بنظام الشاه. كما أن المنظمة كانت قد نجحت في الاستيلاء علي كميات كبيرة من الاسلحة خلال الانتفاضة المسلحة منذ ٩ الي ١١ فبراير ١٩٧٩ من ثكنات الجيش. كذلك استفادت مجاهدو خلق من تركز اهتمام الحكم علي الاستيلاء علي السفارة الامريكية في طهران في نوفمبر ١٩٧٩ ثم من اغلاق الجامعات عام ١٩٨٠ لترسل كوادرها الي الريف لتلقي التدريب العسكري، وفي الوقف نفسه أرسلت عددا ممن تلقوا تدريبا عسكريا بالفعل من قبل الي كردستان للقتال مع المتمردين ضد الحرس الثوري(٦٥). الا أن هذه الأنشطة ساعدت الحكومة والحزب الجمهوري الاسلامي في اتهامها لمجاهدي خلق بازدواجية المعايير : فالمنظمة تعلن من جهة التزامها القنوات السلمية للعمل السياسي، ثم ترسل من جهة أخري عناصرها للحصول علي التدريب العسكري بشكل سري أو للقتال مع مقاتلين انفصاليين أكراد.

وقد شعرت حكومة بازرجان ورجال الدين بقلق تجاه تنامي القوة العسكرية لمجاهدي خلق. ومنذ الايام الأولي للثورة دعت الحكومة العناصر المسلحة لكل من مجاهدي خلق وفدائي خلق لتسليم أسلحتهم للجيش النظامي الا أنه في معظم الحالات، رفضت تلك العناصر هذه الدعوة(٦٦).

وقد حققت دعوة مجاهدي خلق لانشاء جيش شعبي ديمقراطي تقدما في ١٦ فبراير ١٩٧٩ عندما تظاهر حوالي ٥٠ ألف من قوات الجيش في طهران مطالبين بجيش ديمقراطي وداعين الي حل هيكل القيادة القائم بالقوات المسلحة ومحتجين علي القيادة العامة التي عينها بازرجان. وقد تلي ذلك عدة اضرابات نظمها فنيو وصف ضباط سلاح الطيران - الذين كان قد سبق لهم اشعال شرارة الانتفاضة المسلحة في ٩ فبراير ١٩٧٩ - وجنود الجيش ورفعوا مطلب انشاء الجيش الديمقراطي ورفض اعادة فرض النظام العسكري التقليدي في الجيش الايراني(٦٧)، الا ان الحزب الجمهوري الاسلامي كان قد بدأ يفرض تنظيمات تابعة له داخل الجيش تحت أسماء : الجمعيات الاسلامية،

المكاتب العقائدية / السياسية ومكاتب الارشاد والاعلام بهدف تطهير الجيش من العناصر المعادية للحكم الجديد، وتضمن ذلك في مرحلة لاحقة مباشرة العناصر الموالية لمجاهدي خلق(٦٨).

وقد رفضت مجاهدو خلق اعتبار الحرس الثوري الذي أسسته الحكومة الثورية تنفيذا عمليا لدعوتها بانشاء الجيش الشعبي، بل واعتبرت الحرس الثوري ذراعا للقوي الرأسمالية والرجعية(٦٩). ومن الناحية العملية فان سبب هذه المعارضة القوية من جانب مجاهدي خلق للحرس الثوري تكمن في الواقع في أن عضوية هذا الحرس اقتصرت علي العناصر الموالية لرجال الدين والحزب الجمهوري الاسلامي واستبعدت عناصر مجاهدي خلق.

وقد استمرت مجاهدو خلق في الحصول علي تأييد بعض قطاعات القوات المسلحة. وقد شارك أنصار المنظمة - خاصة من سلاح الجو الايراني - في مظاهرات مؤيدة لمجاهدي خلق ومعارضة لحل المجالس المنتخبة داخل القوات المسلحة، والتي كانت قد تأسست وقت ذروة الحركة الثورية. وقد قدمت هذه العناصر دعما ماليا وأسلحة لمجاهدي خلق وقامت بتوزيع نشرة اسبوعية بأسم «الجيش الشعبي» ظلت تصدر حتي منتصف ١٩٨٠. ونذكر هنا أن العناصر الموالية لمجاهدي خلق في سلاح الجو الايراني هي التي خططت ونفذت عملية النقل الجوي السري الي خارج ايران بطائرة ايرانية عسكرية لكل من زعيم المنظمة مسعود رجوي والرئيس بني صدر في ٢٨ يونيو ١٩٨١(٧٠).

وخلال الحرب مع العراق، تعرض الجيش للاستنزاف بينما تم تقوية الحرس الثوري مما ساهم في تحييد أي دور سياسي للجيش سواء في اتجاه مؤيد لمجاهدي خلق أو في أي اتجاه آخر.

مجاهدو خلق والبنية الفوقية الايديولوجية :

بذلت مجاهدو خلق خلال هذه الفترة جهودا ضخمة لنشر الادبيات الاسلامية التقدمية علي أوسع نطاق ممكن، سواء من خلال مكتبات الجامعات والمدارس والمصانع التي سيطرت عليها لفترة المجالس العمالية الموالية لها، أو من خلال توزيعها أو بيعها في الشوارع. كذلك قام العديد من الكوادر القيادية لمجاهدي خلق بالقاء محاضرات في مختلف المؤسسات والجامعات وأماكن العمل للدعاية لفكر المنظمة والحصول علي التأييد لمواقفها السياسية. بل ان المنظمة نظمت مادة تدريس في بعض الكليات الايرانية خلال العام الدراسي الذي بدأ في سبتمبر ١٩٧٩ حول «ديناميكية القرآن»، وقد حضر هذه المادة في جامعة شريف في طهران - والتي كان يتولي المحاضرة بها مسعود رجوي زعيم المنظمة - حوالي عشرة آلاف مستمع اسبوعيا. الا ان محاضرات مجاهدي خلق واجتماعاتها والمكتبات التي تروج لفكرها تعرضت احيانا لهجمات من عناصر الحرس الثوري وحزب الله الموالي للحزب الجمهوري الاسلامي، خاصة بعد ابريل ١٩٨٠(٧١).

وعقب تصاعد مواجهات الشارع بين مظاهرات مجاهدي خلق والأجهزة الأمنية منذ ابريل ١٩٨١، لجأت المنظمة الي ارسال كوادرها للمدارس والمصانع والاحياء، بل والي الريف في محاولة للاختلاط مباشرة بالجماهير وشرح ما اعتبرته المنظمة الطبيعة الشمولية للحكم ومناقضتها لاحكام الاسلام(٧٢). وبينما يري بعض المراقبين أن الوقت حينئذ كان متأخرا لتعبئة الجماهير في انتفاضة شعبية ضد الحكم القائم، الا أن آخرين يرون ان المواجهة النهائية بين مجاهدي خلق والحكم في يونيو ١٩٨١ لم تكن متوقعة من جانب مجاهدي خلق وبالتالي جاءت مبكرة جدا بحيث لم تكن حملة الدعاية في صفوف الجماهير التي بدأت في ابريل من نفس العام قد نضجت ووصلت الي مرحلة تحقيق رد فعل ايجابي في صفوف الشعب الايراني.

كما يمكننا القول أن حملة التربية الايديولوجية التي بدأتها مجاهدو خلق في ابريل لم تتزامن مع تطوير اطار تنظيمي يساعد علي تعبئة المتعاطفين مع المنظمة علي المستوي العقائدي ودفعهم للقيام بعمل علي المستوي السياسي مما أثر سلبا علي الناتج السياسي لهذه الحملة الايديولوجية.

مجاهدو خلق ومسألة القيادة :

عقب انتصار الثورة في فبراير ١٩٧٩ - ولفترة ممتدة - استمرت مجاهدو خلق تعلن ولاءها لقيادة الخميني، بل واستمرت حتي ابريل ١٩٨١ في توجيه شكاوي ضد ممارسات الحكومة والحزب الجمهوري الاسلامي الي الخميني باعتباره مرشد الثورة. ولكنها في ابريل ١٩٨١ بدأت تعتبر الخميني منحازا للحكم ضد المنظمة. ومن الصعب الحكم علي ما اذا كان موقف مجاهدي خلق حتي ابريل ١٩٨١ مثل مكسبا أم عبئا علي المنظمة. فمن جهة ساهم دعم مجاهدي خلق للخميني في تقوية مركز قيادته. ومن الغريب أن تأييد مجاهدي خلق لزعامة الخميني استمرت حتي بعد أن بدأ الخميني يشير الي مجاهدي خلق مستخدما تعبير «المنافقين». ومنذ صيف ١٩٨٠، اعتبر الخميني أن مجاهدي خلق - وليس القوي العظمي أو الماركسيين أو الانفصاليين الاكراد - هي العدو الرئيسي(٧٢) وبذلك ساهم الخميني في الاساءة لصورة مجاهدي خلق في أعين الجماهير الايرانية بل وفي أعين قطاع من المتعاطفين معها.

الا انه علي الجانب الآخر، يمكن القول بأنه اذا كانت المنظمة قد هاجمت الخميني في هذه المرحلة التي كانت شعبيته فيها في أوجها، كان ذلك سيضر بالقطع بدرجة أكبر بشرعية وشعبية المنظمة.

الا انه لتفهم الصورة بشكل كامل والتعرف علي جذور موقف مجاهدي خلق تجاه قضية القيادة يجب أن نعود الي فبراير ١٩٧٩، عندما التقي مسعود رجوي مع أحمد الخميني - ابن الامام - ورفض طلب الاخير بتقديم دعم غير مشروط لوالده في مواجهة الماركسيين والاقليات

القومية. وقد علق رجوي بأن الاسلام يرفض مبدأ الطاعة العمياء أو القيادة المطلقة ويحث علي مسئولية كل فرد عن أعماله(٧٤). وربما كان لهذا الرفض تأثير سلبي علي موقف الخميني اللاحق تجاه المنظمة.

وعلي مستوي آخر، وفي ١٣ مايو ١٩٨٠ عقد اجتماع بين مسعود رجوي والرئيس بني صدر – الذي كان قد بدأ يواجه صراعا مع الحزب الجمهوري الاسلامي والحكومة التي فرضها الحزب عليه – وعد خلاله بني صدر بمنح الحرية لكافة الجماعات السياسية وبعدم السماح بالقضاء علي مجاهدي خلق طالما بقيت ملتزمة بروح الثورة الاسلامية. كما أدان بني صدر تزوير الانتخابات البرلمانية التي لم تفز فيها مجاهدو خلق بأي مقعد، ووعد بالتحقيق في ذلك، ومنذ ذلك التاريخ، تطورت علاقة وطيدة بين بني صدر ومجاهدي خلق. فقد بدأ بني صدر بشكل متزايد في انتقاد «الطبيعة الفاسدة والديكتاتورية» للحزب الجمهوري الاسلامي الذي كان يصفي منافسيه بدلا من التحاور معهم. كما انتقد غياب الحرية والديمقراطية الحقيقية في ايران وكذلك هيمنة رجال الدين واللجان الثورية الموالية لهم. وكانت هناك عدة أسباب تكمن خلف التحالف الصاعد بين بني صدر ومجاهدي خلق. فمن جهة كانت هناك نقاط تشابه ايديولوجي بين الطرفين اتضحت في البرامج الانتخابية لكليهما في انتخابات الرئاسة في يناير ١٩٨٠. وعندما أعلن الخميني عدم استحقاق رجوي للترشيح – بسبب مقاطعة مجاهدي خلق للاستفتاء علي الدستور – اعلنت المنظمة تأييدها للمرشح الذي سيطبق نفس ما ورد ببرنامجها. وبناءا علي ذلك أعلنت مجاهدو خلق دعمها لترشيح بني صدر. ومن جهة بني صدر فانه بحلول منتصف ١٩٨٠، كان قد أصبح واضحا لديه أن المواجهة مع الحزب الجمهوري الاسلامي باتت حتمية. ومن ثم، أدرك بني صدر أن عليه الاعتماد علي تنظيم له ثقل سياسي وعسكري يكون متلزما بأهداف الثورة من جهة ومعاديا لهيمنة رجال الدين والحزب الجمهوري الاسلامي من جهة أخري. وجاءت هذه الحاجة نتيجة غياب أي اطار تنظيمي يجمع أنصار بين صدر الذين كان كل ما يجمعهم هو «صحيفة الثورة الاسلامية» التي كانوا يصدرونها.

وقد ادي تحليل مجاهدي خلق للوضع السياسي في ايران في بداية ١٩٨١ بها الي نتيجة مفادها أن الخيار الاسلامي التقدمي أصبح غير وارد نتيجة استبعاد المنظمة من المؤسسات السياسية الشرعية ومواجهة عناصرها في الشارع الايراني واتساع المظلة التنظيمية للحزب الجمهوري الاسلامي والتنظيمات الاخري الموالية لرجال الدين. وبالتالي كان الاختيار – في تقدير المنظمة – هو بين ما أسمتهما بالجناح الليبرالي (بني صدر) أو الجناح الرجعي (رجال الدين والحزب الجمهوري الاسلامي) داخل معسكر الحكم. وكان القرار هو الانضمام لبني صدر(٧٦). وفي مارس ١٩٨١، نظمت مجاهدو خلق مظاهرة ضمت عشرات الالاف لاحياء ذكري وفاة الدكتور مصدق، وهناك تحدث قادتها عن بني صدر باعتباره قائد للمسيرة الثورية(٧٧). ثم جاءت المظاهرات

الضخمة التي نظمتها مجاهدو خلق في ٢٠ يونيو ١٩٨١ والتي أدت الي المواجهة النهائية مع الحكم والتي كانت في الاساس للاحتجاج علي عزل بني صدر وعلي الدعوة لمحاكمته من قبل الحزب الجمهوري الاسلامي(٧٨). بل ان أحد أهم اسباب عزل بني صدر كانت قلق رجال الدين المحيطين بالخميني والحزب الجمهوري الاسلامي من تصاعد التحالف بين بني صدر ومجاهدي خلق. وجاء قرار اقالة بني صدر كضربة وقائية قبل تبلور التحالف بشكل كامل بين الطرفين. ومنذ يونيو ١٩٨١ بدأت مجاهدو خلق وبني صدر علي السواء رفع شعار «يسقط الخميني» لأول مرة. وفي ديسمبر ١٩٨١ شكل الطرفان في باريس المجلس الايراني الوطني للمقاومة بزعامة بني صدر والحكومة الانتقالية لجمهورية ايران الاسلامية الديمقراطية برئاسة مسعود رجوي.

ثانيا : مواقف مجاهدى خلق تجاه حرية الفكر :

يمكن أخذ موقف المنظمة تجاه ماسمي بالثورة الثقافية التي أعلنها الخميني في ابريل ١٩٨٠ كمثال علي توجهها العملي تجاه مسألة حرية الفكر. فقد دعا الخميني حينئذ الي «اسلمة» الجامعات معطيا بذلك الضوء الأخضر للحزب الجمهوري الاسلامي لاعلان الثورة الثقافية التي دشنت بدء هجمات من عناصر حزب الله والطلاب الموالين للحزب الجمهوري الاسلامي وبعض عمال البازار علي الجامعات بهدف تطهيرها من الأساتذة والطلاب والمنظمات التي اعتبرت مناهضة «لخط الامام»، وبهدف ماسمي «باعادة مراكز العلم الي الشعب» واحتياجاته والقضاء علي نخبة المعتدلين والملحدين والليبراليين المغتربة ثقافيا(٧٩). ويري الكاتب الباكستاني سروش عرفاني أنه جري استغلال شعار الثورة الثقافية بهدف اقتلاع كل معارضة لرجال الدين والحزب الجمهوري الاسلامي من الجامعات التي كان معظمها تحت سيطرة الطلاب الموالين لمجاهدي خلق وفدائي خلق(٨٠).

وفي اطار وضع الثورة الثقافية موضع التطبيق، جرت صدامات بين عناصر مجاهدي خلق وبين عناصر حزب الله والطلاب الموالين للحزب الجمهوري الاسلامي. وقد تم حرق أدبيات فدائي خلق ومجاهدي خلق، بل حرقت أيضا بعض كتابات أية الله طلقاني والدكتور علي شريعتي داخل حرم الجامعات. ورغم المقاومة التي أبداها في البداية الطلاب الموالون لمجاهدي خلق وفدائي خلق، فقد غادرت عناصر مجاهدي خلق الجامعات تاركة عناصر فدائي خلق وحدها هناك(٨١). وقد يكون سبب هذا الموقف لمجاهدي خلق هو قناعة بعض عناصرهم داخل الجامعات بالشعارات الراديكالية التي تبنتها الثورة الثقافية. كما يمكن أيضا رد هذا الموقف الي غياب أي اطار مؤسسي فعال ومباشر يربط بين الطلاب الموالين لمجاهدي خلق وقيادة المنظمة - التي عارضت هذه الثورة الثقافية - مما كان سيحقق انسجاما فكريا وحركيا بين الطرفين.

وقد اعترض عدد من مديري واساتذة الكليات - خاصة في شيراز وبلوخستان - علي

التدخل في شئون الجامعات واقتحام قوي الامن وعناصر تابعة للحزب الحاكم من خارج الجامعة لحرم الجامعات. كذلك نظر أنصار بني صدر الي هذا التدخل في شئون الجامعات علي أنه محاولة لفرض تصور واحد للفكر الاسلامي(٨٢). وقد اكتسب الاتهام مصداقية عندما بدأت بعض منشورات الحزب الجمهوري الاسلامي تتحدث عن الثورة الثقافية باعتبارها مواجهة بين «قائد الثورة (الخميني)» وبين ماأسمتها «بالثقافة الامبريالية للدكتور علي شريعتي». وفي ديسمبر ١٩٨٠، أعلن حظر المطبوعات الاسبوعية «لمركز الدعوة لفكر الدكتور علي شريعتي» وتم اغلاق قاعات القراءة بالمركز ومكتباتة ومكاتبه الاقليمية(٨٣). وربما كان الدافع لهذا الاجراء تحرك المركز بنشاط الي مواقع قريبة لمجاهدي خلق أملا في نصرة الخيار الاسلامي التقدمي ومستغلا انتشاره في عدة أقاليم ايرانية. وبالمقارنة بالمواقف المتقلبة للطلاب الموالين لمجاهدي خلق ابان اعلان الثورة الثقافية، كان لقيادة المنظمة موقفا سياسيا واضحا حول هذه المسألة. فلم تعارض مجاهدو خلق اعادة هيكلة النظام التعليمي بشكل يتسق مع النهج الثوري الاسلامي، وبذلك تفادت التعرض للاتهام بأنها معادية للاسلام. الا أنها وبالمقابل ذكرت أن مثل هذه المهمة تأتي بعد الانتهاء من تحقيق أهداف الثورة السياسية والاقتصادية والاجتماعية. كما أوضحت قيادة المنظمة أن عملية اصلاح النظام التعليمي يجب أن تسبقها مناقشات معمقة في صفوف مجالس منتخبة تضم أساتذة وطلاب الجامعات والمدارس الثانوية(٨٤). الا أن علينا أن نتذكر أن هذا الموقف المفصل من قيادة مجاهدي خلق جاء بعد أن كانت عناصر المنظمة قد أخلت الجامعات بالفعل، وبالتالي خسرت هذه الورقة التفاوضية في علاقتها مع الحكم.

ثالثا : موقف مجاهدي خلق تجاه رجال الدين :

اتهم الامام الخميني مجاهدي خلق بأنهم ليسوا مسلمين حقيقيين لأنهم لم يعترفوا بقيادة العلماء(٨٥). وفي واقع الأمر، فقد عادت مجاهدو خلق لتبني نفس السياسات تجاه رجال الدين الايرانيين التي كانت تتبناها خلال الفترة من ١٩٦٥ الي ١٩٧٧. فقد استمرت المنظمة في العمل لتطوير علاقات وطيدة مع رجال الدين ذوي التوجهات التقدمية والديمقراطية، بينما عارضت مااعتبرتها توجهات يمينية أو رجعية للتيار العام لرجال الدين النشطين سياسيا والذين اتهمتهم المنظمة بالسعي لفرض هيمنة علي السلطة السياسية. الال أنه ثبت أن موقف مجاهدي خلق خلال الفترة من ١٩٧٧ الي ١٩٧٩ بدعم قيادة رجال الدين والتزام الصمت تجاه هجوم عدد منهم علي المنظمة قد ساهم في تقوية موقف رجال الدين وأثر سلبيا علي مصداقية اتهاماتها لرجال الدين والهجوم عليهم عقب انتصار الثورة.

ونتيجة ادراك مجاهدي خلق لتزايد القوة السياسية والتأثير الاجتماعي لرجال الدين، فانها تبنت استراتيجية من مرحلتين، تركزت المرحلة الأولي في تطوير علاقات وثيقة مع القوي

السياسية المناهضة لممارسات رجال الدين السياسية - التي اعتبرتها المنظمة - تسعي لتكريس هيمنتهم علي السلطة. وتمثلت المرحلة الثانية في العمل للتقارب مع رجال الدين - ليس فقط ذوي التوجهات التقدمية خاصة أنصار أية الله طلقاني - بل أيضا أولئك الذين لهم توجهات ليبرالية(٨٦).

ويجدر بنا أن نشير الي أن صفوف رجال الدين كانت أبعد ماتكون عن الوحدة. ففي ديسمبر ١٩٨٠ شارك عدد من رجال الدين في مسيرات مناهضة للحزب الجمهوري الاسلامي الذي كان قد بدأ يحاول التدخل في شئون الحوزات العلمية في مشهد وقم. كما نذكر هنا تفضيل أية الله شريعتمداري لخيار الجمهورية الاسلامية الديمقراطية - مثل مجاهدي خلق - في بدايات انتصار الثورة، وكذلك تفضيله لانتخاب مجلس تمثيلي موسع لوضع الدستور كما سبق ذكره. كذلك نشير الي انتقاد اية الله العظمي القمي لعدد من مواد الدستور التي اعتبرها تنتهك المبادئ الاسلامية. واتهم القمي الحزب الجمهوري الاسلامي بتدمير الاسلام باسم الاسلام وبتطبيق القوانين الاسلامية بطرق غير اسلامية وبالتعدي علي الحريات الاساسية للمواطنين. كما ذكرت مجاهدو خلق أن ستة من رجال الدين المؤيدين لها تعرضوا لعقوبة الاعدام خلال الفترة من فبراير ١٩٧٩ الي يونيو ١٩٨١(٨٧).

الا أن رجال الدين المؤيدين للحزب الجمهوري الاسلامي هاجموا مجاهدي خلق في المساجد واعتبروا اعضاءها أسوأ من الماركسيين وفي بعض الحالات أحلوا سفك دماءهم. ومن الجدير بالذكر أن بعض كبار رجال الدين في صفوف الحزب الجمهوري - ومن بينهم رئيس ايران الحالي علي أكبر هاشمي رفسنجاني - كانوا أعضاءا أو متعاطفين مع مجاهدي خلق الا أنهم انقلبوا علي المنظمة عقب محاولة الانقلاب الماركسي وأدانوا ايديولوجية المنظمة واستراتيجية الكفاح المسلح التي كانت تتبناها(٨٨).

ويمكننا أن نعطي قدرا من المصداقية لمقولة بعض الباحثين اليساريين الايرانيين الذين أرجعوا تركيز رجال الدين والحزب الجمهوري الاسلامي في حملاتهم ضد مجاهدي خلق الي كون المنظمة قد مثلت طرحا اسلاميا فكريا وحركيا مستقلا عن سيطرة رجال الدين مباشرة(٨٩). فمثل هذا الطرح كان يمثل خطرا علي وحدانية تمثيل رجال الدين للاسلام في اعين الجماهير الايرانية.

ومن جانبها، كانت مجاهدو خلق مصممة علي معارضة قيادة رجال الدين للحياة السياسية في ايران سواء كما ورد في دستور الثورة أو كما جري في الواقع. وقد اعتبرت هذه القيادة مناقضة لتصورها الفكري لطليعة من المثقفين التقدميين من غير رجال الدين. أما التيار العام لرجال الدين فكان من جانبه مصمما علي استبعاد مجاهدي خلق كلية من الساحة السياسية. وقد تمثلت أزمة مجاهدي خلق في المعادلة التالية : لقد اعتبرت مجاهدو خلق نفسها تنظيما اسلاميا، وعلي هذا

الاساس شاركت بفاعلية في الثورة تحت رايات اسلامية بهدف انشاء نظام محدد كان لديها تصور مسبق له. الا أنها لم تتصور أن ينتهي الأمر بالثورة لتتمخض عن انشاء دولة اسلامية يكون لرجال الدين – الذين كانت المنظمة تعتبرهم تقليديين – سلطة التوجيه السياسي – ان لم نقل السيطرة – بدلا من أن تؤدي الثورة الي انشاء النظام الاسلامي التقدمي الذي كانت تسعي اليه المنظمة. وهو مايثبت محدودية ادراك المنظمة لطبيعة وتطور دور رجال الدين في المجتمع الايراني وخاصة خلال ثورة ١٩٧٧ – ١٩٧٩، ولأهمية المؤسسة الدينية في اطار التشيع الايراني سواء من منظور تاريخي أو في ظل قراءة معاصرة.

رابعا : موقف مجاهدي خلق تجاه القوي الماركسية :

شهدت الأيام الأولي للثورة اشتباكات بين عناصر مجاهدي خلق وفدائي خلق وتم تفسيرها في ضوء التباين الايديولوجي بين التنظيمين بالاضافة الي التنازع بينهما علي السيطرة علي بعض لجان الاحياء المستقلة. الا أنه عقب ذلك، كشفت مواقف التنظيمين عن تشابه ملفت للنظر في عدد من المواقف. وتأتي الدهشة من هذا التشابه من كون احدي المنظمتين اسلامية والاخري ماركسية. فقد كان لهما مواقف متماثلة حول مسألة الجيش الشعبي (في ضوء أنه كان لكليهما عدد لابأس به من العناصر المسلحة التي أملتا في انضمامهم للجيش المقترح) وحول موضوع المجلس التمثيلي الموسع الذي طالبتا به لصياغة دستور الثورة – والي حد معين – تجاه الثورة الثقافية. بل ان المنظمتين وجهتا انتقادات متماثلة لحزب تودة الشيوعي الايراني(٩٠).

ورغم امكانية ارجاع التشابه الي المصالح السياسية المتماثلة في هذه المرحلة وتعرض التنظيمين لهجوم الحكم، فانه – بالاضافة الي التعاون بين المنظمتين منذ ١٩٦٥ – ساعد التيار العام لرجال الدين النشطين سياسيا بعد الثورة في توجيه الاتهام بأن مجاهدي خلق هي في حقيقتها منظمة ماركسية – علي الأقل منذ محاولة الانقلاب الماركسي عام ١٩٧٥ – ترتدي قناعا اسلاميا، وهو اتهام كان له دوره في تقليص مصداقية مجاهدي خلق في أعين قطاعات عريضة من الجماهير الايرانية الفاعلة سياسيا.

خامسا : استخدام مجاهدي خلق للغة السياسية الاسلامية :

رغم تحفظ مجاهدي خلق علي قصر الاستفتاء الأول بعد انتصار الثورة علي خيار «الجمهورية الاسلامية» بدلا من خيارها المفضل «الجمهورية الاسلامية الديمقراطية» الذي كانت تري أنه يضمن انحياز مثل هذه الجمهورية للطبقات الشعبية، فانها في نهاية الامر صوتت تأييدا للجمهورية الاسلامية في استفتاء مارس ١٩٧٩(٩١).

ولم تعترض مجاهدو خلق – مثلما فعلت قوي سياسية ايرانية أخري – علي تطبيق الشريعة

الاسلامية علي العاهرات والمنحرفين جنسيا وحرصت علي صياغة مطالبها في لغة اسلامية. الا أن ذلك لم يحل دون اتهام الخميني وعدد كبير من رجال الدين للمنظمة بأنها منظمة منافقين أو اسلاميين ماركسيين أو مرتدين أو غير مسلمين علي الاطلاق، مما تبلور في استبعادها من المشاركة في كافة مستويات الحكم(٩٢). وقد بررت دوائر الحكم ذلك الاستبعاد برفض مجاهدي خلق ادانة الامبريالية السوفيتية - خاصة بعد الاحتلال السوفيتي لافغانستان - وتشابه مواقف مجاهدي خلق مع عدد من الجماعات الماركسية والعلمانية. وان كان أحد أهم اسباب هذا الاستبعاد - والذي سبق ذكره بتفصيل - كان معارضة رجال الدين بصفة عامة لاي تفسيرات للاسلام تأتي من خارج صفوفهم.

ويصلح موقف مجاهدي خلق تجاه مسألة المرأة كمثال علي تذبذب مواقف المنظمة بين مواقف القوي الاسلامية التقليدية ومواقف القوي اليسارية والعلمانية تجاه عدد من القضايا التي تعتبر مركزية للحركات الاسلامية. ففي الأيام الأولي لانتصار الثورة، اعتبرت مجاهدو خلق ان مسألة حرية المرأة ليست مسألة اساسية بل مسألة ثانوية. الا أنها اكدت علي التزام عضوات المنظمة بزي يلبي المتطلبات الاسلامية لزي المرأة، خاصة تغطية الرأس. واعتبرت المنظمة حينذاك أن الحجاب هو اسهام ثوري للاسلام يمثل جهدا اجتماعيا لحماية الاخلاق في المجتمع ووسيلة ضرورية للقضاء علي بقايا ما أسمته بـ «ثقافة الشاه الامبريالية». الا أن المنظمة عادت وعبرت عن رفضها لفرض الحجاب علي المرأة. واستمرت في الحديث عن «المساواة الاسلامية بين الرجل والمرأة»(٩٣) وهو مفهوم لم يتم تعريفه بوضوح وتفصيل قط من جانب مجاهدي خلق.

وقد جاءت مواقف «منتصف الطريق» هذه بالاضافة الي تطوير المنظمة تحفظات لاحقة علي تطبيق العقوبات الجنائية الواردة بالشريعة الاسلامية، ثم مواقف المنظمة المتباينة تجاه قضية البهائيين في ايران لتدعم مصداقية حملة اتهامات الحزب الجمهوري الاسلامي المكثفة ضد مجاهدي خلق، في وقت سيطر فيه الحزب علي معظم وسائل الاعلام الرسمية.

سادسا : مواقف مجاهدي خلق تجاه الامبريالية والهيمنة الاجنبية :

فيما يتعلق بالبعد السياسي للامبريالية، يجب أن نشير الي رفض مجاهدي خلق اعتبار الاتحاد السوفيتي قوة امبريالية أو المساواة بينها وبين الولايات المتحدة. حيث أنها اعتبرت الاتحاد السوفيتي قوة مناهضة للامبريالية. ورغم أن عددا من المحللين السياسيين أشاروا الي حرص مجاهدي خلق عقب انتصار الثورة في فبراير ١٩٧٩ علي عدم تبني مواقف تبدو فيها كأنها تابعة للاتحاد السوفيتي أو الصين، فان محمد سعادتي - وهو عضو قيادي بمجاهدي خلق - قد تعرض للاعتقال في ابريل ١٩٨٠ بتهمة تسليم وثائق سرية لعضو بالسفارة السوفيتية بطهران. وبالطبع استغلت القوي المعادية لمجاهدي خلق في دوائر الحكم الفرصة لتعمم القضية لتصبح عمالة

مجاهدي خلق كمنظمة للشرق (أي الاتحاد السوفيتي) وعدم ايمانها الحقيقي بفكرة «لا شرقية ولا غربية» التي طرحها الخميني(٩٤).

أما مايتصل بالموقف تجاه الولايات المتحدة، فمنذ الأيام الأولي لانتصار الثورة أكدت منظمة مجاهدي خلق أنها تضع المواجهة مع الامبريالية كأولوية قصوي. كذلك حذرت من أي هجوم أجنبي أو محاولة انقلاب مضاد للثورة تنظمه قوي خارجية(٩٥).

وقد شارك عدد من الطلاب الموالين لمجاهدي خلق في عملية اقتحام السفارة الامريكية في طهران في نوفمبر ١٩٧٩، الا أنهم مثلوا أقلية بين مجموع الطلاب الذين هاجموا السفارة، وقد اختلفوا بعد فترة مع غالبية الطلاب الذين كانوا من «السائرين علي خط الامام» وخرجوا من السفارة اما بارادتهم أو تم استعبادهم(٩٦). وليس من الواضح ان كان مشاركة الطلاب الموالين لمجاهدين خلق في الاستيلاء علي السفارة الامريكية بناءا علي قرار من قيادة المنظمة أو بناءا علي مبادرة من الطلاب. وقد ساهم الاستيلاء علي السفارة الامريكية في دعم شعبية الحزب الجمهوري الاسلامي والجماعات الاخري المتحالفة معه، وحول اهتمام الجماهير الايرانية بعيدا عن قضايا المشاركة السياسية والحقوق الديمقراطية ونحو مسألة ليست اقل أهمية في نظر الشعب الايراني : الا وهي التهديد الامريكي المحتمل. وتأتي أهمية الاحساس بمثل هذا التهديد المحتمل في ضوء تذكر الايرانيين المستمر للانقلاب الذي دبرته المخابرات المركزية الامريكية ضد الدكتور مصدق في عام ١٩٥٣(٧٩).

كذلك فقد أعطي احتلال السفارة الامريكية فرصة للحكومة الايرانية للدعوة للوحدة الوطنية، وبالتالي العمل لاسكات أصوات الانتقاد للدستور الجديد - بما فيها أصوات مجاهدي خلق - واتهام هذه الأصوات بأنها تعبر عن الصهاينة وعملاء الولايات المتحدة. كما أن الحكم الايراني قد نجح - في اطار الاستعداد لمواجهة غزو أمريكي محتمل - في تعبئة آلاف الشباب وتدريبه عسكريا تحت سيطرة رجال الدين. كذلك قامت الحكومة بفرض قيود علي الاستهلاك وردت كل المشاكل الاقتصادية الي الحصار الامريكي ومحاولات الولايات المتحدة تخريب الاقتصاد الايراني(٩٨).

وجاء تراجع مجاهدي خلق عن المشاركة الأولية في الاستيلاء علي السفارة الامريكية ليمكن خصومها - مرة أخري - من التشكيك في مصداقية عداء المنظمة للولايات المتحدة في ظل رأي عام مشبع بالمشاعر المعادية للولايات المتحدة. بل أطلق هؤلاء الخصوم علي أعضاء مجاهدي خلق وصف العملاء الامريكيين. وقد استخدم هذا الاتهام كسبب اضافي لتبرير الهجوم علي الجامعات خلال الثورة الثقافية حيث ذكر أن الجامعات قد تحولت الي قواعد «للاستكبار الامريكي»(٩٩). والواقع أن قيادة مجاهدي خلق - بتبني استراتيجية الابتعاد بشكل متزايد عن

تأييد مواقف وانشطة ودعاية الحكم والحزب الجمهوري الاسلامي المعادية للولايات المتحدة - كانت تتحرك في اتجاه مغاير لاتجاه الذاكرة التاريخية والتوهج الثوري للشعب الايراني في هذه المرحلة. وقد سعت المنظمة لربط النضال ضد الامبريالية بالقيم الديمقراطية وهي رابطة لم يسبق للمنظمة الاشارة اليها كما تناقض موقفها في فبراير ١٩٧٩ باعطاء الاولوية القصوى للمواجهة مع الامبريالية ولكنها تتسق مع تركيزها بصفة عامة خلال المرحلة من ١٩٧٩ الي ١٩٨١ على مسألة المشاركة والحريات السياسية.

فقد أعلنت مجاهدو خلق أن الحركة المعادية للامبريالية يجب أن تحرر أولا الجماهير الايرانية من كل أشكال القهر وتدافع عن حريتهم. كما اشارت الي العلاقة العضوية بين الديمقراطية والاستقلال. ففي رأي المنظمة أن المشاركة السياسية من خلال مجالس شعبية منتخبة بشكل مباشر هي التي ستجعل الشعب يدافع عن وطنه باستماته. وبالمقابل،فان الديكتاتورية تحتم التبعية حتي يستطيع الحكم قمع المعارضة الشعبية له(١٠٠)، الا ان الاحداث أثبتت أن هذه المقولة ليست بالضرورة صادقة تماما بالنسبة للحالة الايرانية. فرغم اتفاق عدد من المراقبين من اتجاهات سياسية وايديولوجية مختلفة علي الطبيعة الشمولية للحكم في ايران، فانه من الصعب اثبات أن هذا الحكم - علي الاقل خلال فترة حياة الخميني - قد فقد استقلالية صنع قراره.

وقد حاولت مجاهدو خلق استغلال قرار الافراج عن الرهائن الامريكيين في يناير ١٩٨١ لكسب بعض النقاط علي حساب الحزب الجمهوري الاسلامي وحكومته. فقد ذكرت المنظمة أن الشروط التي تم علي اساسها الافراج عن الرهائن كانت اقل بكثير مما طالبت به ايران في البداية. الا أن سيطرة الحكومة علي معظم وسائل الاعلام واعطاء الأولوية للحرب مع العراق - بالاضافة الي مباركة الخميني لاتفاق الافراج عن الرهائن الامريكين(١٠١) - أدي الي عكس ما أرادته مجاهدو خلق : فقد أظهرها كأنها تتبنى موقفا غير وطني.

وما سبق لا يعني أن مجاهدي خلق ركزت علي الجانب السياسي للتهديد الغربي لايران وتناست الجانب الاقتصادي الذي كان يميز مواقفها قبل انتصار الثورة مقارنة بالقوي الاسلامية الاخري.

ورغم أن برنامج مجاهدي خلق لانتخابات الرئاسة الايرانية في يناير ١٩٨٠ دعا لتأميم المؤسسات الاقتصادية الاجنبية في ايران والغاء كافة المعاهدات والعقود بين ايران والدول الغربية(١٠٢)، فان حكومة الحزب الجمهوري الاسلامي برئاسة محمد علي رجائي قد تبنت اجراءات لا تقل راديكالية - وان كان قد تم التراجع عن بعضها في مرحلة لاحقة - مثل بدء عملية احلال وحدات انتاجية صغيرة مكان المصانع الضخمة التي كانت تزيد تبعية ايران علي الغرب للمعدات والصيانة والمدخلات التكنولوجية(١٠٣). وكان هذا الاجراء أحد مطالب مجاهدي خلق في برنامج

توقعات الحد الادني الذي كانت قد أصدرته في ٤ يناير ١٩٧٩.

وسواء علي الجبهة الاقتصادية أم السياسية، فان مواقف مجاهدي خلق تجاه الغرب خلال الفترة من ١٩٧٩ الي ١٩٨١، وردود فعل الحكم المحسوبة، ساهمت بشكل أو بآخر في اضعاف شعبية ومكانة مجاهدي خلق وفي ايجاد قدر من التخبط والتشوش بين اتباعها. وربما كان ذلك نتيجة عدم دقة تقدير قيادة مجاهدي خلق للعلاقة بين الديمقراطية والعداء للامبريالية ولامكانية ترويج هذه العلاقة بين الجماهير الايرانية، بالاضافة الي تذبذب مواقف المنظمة - وأحيانا تناقضها من مرحلة لأخري - حول هذه المسألة ثم أخيرا تبنيها مواقف غير متسقة مع التيار العام للمشاعر الشعبية الايرانية في هذه المرحلة.

سابعا : مواقف مجاهدي خلق تجاه البعد عبر الوطني للثورة الاسلامية :

بدا واضحا خلال هذه المرحلة تركيز مجاهدي خلق علي مواجهة التهديد الخارجي لايران وعلي بناء الدولة داخل ايران بدلا من العمل لكي تلعب ايران دورا اسلاميا خارج حدودها. وكانت حجة المنظمة في ذلك ان انشاء نظام سياسي واجتماعي اسلامي حقيقي في ايران سيخدم كنموذج يحتذي به من جانب الشعوب الاسلامية الاخري. وفي برنامجها للانتخابات الرئاسية في يناير ١٩٨٠ دعت مجاهدو خلق الي حماية السيادة الوطنية لايران وسلامة أراضيها، بينما لم تتحدث عن تصدير الثورة(١٠٥).

وقد انتقدت مجاهدو خلق بوضوح بدء العراق العمليات العسكرية ضد ايران في سبتمبر ١٩٨٠، بل ان اعضاء من مجاهدي خلق جمعوا الادوية لارسالها لجبهة القتال، وبعض الاعضاء تطوع للانضمام الي مقاومة الهجوم العراقي. الا أن المنظمة ادعت أن هؤلاء الاعضاء تعرضوا احيانا للاعتقال - أو حتي الاعدام - علي أيدي الحرس الثوري نتيجة انتماءاتهم المؤيدة لمجاهدي خلق(١٠٦). الا ان مجاهدي خلق حاولت توظيف الحرب مع العراق في حملتها علي الحكم واعلنت أنه لن يوجد حسم عسكري للحرب وان الحل الوحيد يكمن في التخلص مما أسمته بالسياسات الداخلية والخارجية الرجعية لنظامي الحكم في طهران وبغداد علي السواء(١٠٧). وفي يناير ١٩٨٣، وعقب فرار رجوي الي باريس، التقي هناك بوزير خارجية العراق حينذاك طارق عزيز ووقع معه معاهدة سلام بين العراق والحكومة الانتقالية لجمهورية ايران الاسلامية الديمقراطية. ويري فريد هاليداي أن هذا الاجراء من جانب مجاهدي خلق سيئ التوقيت حيث أشعل مشاعر وطنية معادية لمجاهدي خلق بين قطاعات واسعة من الشعب الايراني، بما في ذلك فئات كانت متعاطفة مع المنظمة(١٠٨).

خاتمـــة :

ونخلص من التحليل السابق للمرحلة من ١٩٧٩ الي ١٩٨١ أن رئاسة بني صدر للجمهورية الاسلاميـة قـد شـهـدت تبلور الصـراع بين التيـار العـام لرجال الدين النشطين سيـاسيـا والحزب الجمهوري الاسلامي من جهة وبين المعارضة وفي مقدمتها المعارضة الاسلامية من خارج صفوف رجال الدين – ممثلة في منظمة مجاهدي خلق ايران – من جهة اخري وكانت النتيجة النهائية في ١٩٨١ هي نجاح رجال الدين في السيطرة علي الحياة السياسية الايرانية.

وهناك عدة علامات يجب التوقف عندها في اطار تحليل مواقف وممارسات مجاهدي خلق في المرحلة من ١٩٧٩ الي ١٩٨١.

أولا، فرغم تركيز مجاهدي خلق علي مسائل الحريات السياسية والمشاركة والحكم المباشر للجماهير، فـان المنظمة لم تطرح تطورا مؤسسيا شاملا يجسد افكارها ويصلح للتطبيق في الواقع السياسي الايراني عقب انتصار الثورة. وبالمقابل نجح رجال الدين حول الخميني والحزب الجمهوري الاسلامي في بلورة اطار مؤسسي وسياسي للمشاركة يتوا م مع توجهاتهم الايديولوجية. بل ان مجاهدي خلق لم تستفد من كونها احدي التنظيمات التي أسس وطور انصارها أصلا المجالس العمالية المستقلة قبل انتصار الثورة – ونتيجة غياب اطار وطني عام يجمع هذه المجالس – بقيت متفرقة ونجح الحكم في التحرك للسيطرة علي ما كان مستقلا منها بدون مقاومة عنيفة. ويمكن رد هذا التقصير من جانب مجاهدي خلق الي عدم استفادة مجاهدي خلق من دراسة التجارب الثورية السابقة التي أظهرت أهمية دور الاطر المؤسسية في دعم وتحقيق الاهداف الايديولوجية وضمان الالتزام وتنظيم صفوف المؤيدين والاتباع.

وقد تكلفت مجاهدو خلق غاليا من جراء غياب الارتباط التنظيمي المحكم بين هيكلها التنظيمي المركزي وبين أنصارها في صفوف الفئات الاجتماعية المختلفة. كذلك أدي غياب مثل هذا الارتباط الي تبني مواقف متناقضة بين قيادة المنظمة وأنصارها في أكثر من مناسبة، مما انعكس سلبا علي مصداقية المنظمة والخيار الايديولوجي الذي تمثله.

ثانيا، كانت استراتيجية مجاهدي خلق في هذه المرحلة والخاصة بانتقاد رجال الدين دون مهاجمة آية الله الخميني بشخصه مفهومة من الناحية السياسية، ولكنها أثبتت عدم حكمتها علي المدي الطويل فرغم أن السبب في عدم الهجوم علي شخص الخميني كان ادراك مجاهدي خلق لشعبيته الجارفة وبالتالي تجنب المواجهة معه، فان هجومها علي المؤسسة الدينية ورفضها ابداء الولاء المطلق لمرشد الثورة كان من الطبيعي أن يؤديا الي انحياز الخميني الي مؤسسته : اي رجال الدين المحيطين به في مواجهة القوي الاسلامية من خارج المؤسسة الدينية. وبالتالي، فتحت مجاهدو خلق الباب لاتهامها بتبديل مواقفها من تأييد الخميني وعدم انتقاده حتي النصف الأول

من عام ١٩٨١* ثم مهاجمته بعد ان كان قد وصل الي أوج شعبيته وقوته.

ثالثا، جاءت مواقف مجاهدي خلق «المعتدلة» - وأحيانا المتناقضة من وقت الي آخر - في مرحلة تتميز بطبيعتها بالمشاعر المتوهجة والمتطرفة(١٠٨)، تجاه مسائل مثل مواجهة التهديد الامريكي والبعد عبر الوطني للثورة وبعض المسائل ذات الخصوصية الاسلامية، لتساهم في تدعيم الحملة المناهضة لمجاهدي خلق سواء بواسطة رجال الدين أو الحزب الجمهوري الاسلامي أو الحكومة أو الخميني نفسه والتي كانت ترغب جميعا في الا يزاحمها أحد في تمثيل الخيار الاسلامي.

رابعا، كان من أهم العوامل التي أدت الي الهزيمة السياسية لمجاهدي خلق داخل ايران، توقيت وطبيعة المواجهة النهائية مع الخميني والحكومة. فلم تكن مجاهدو خلق مستعدة لمواجهة شوارع تستمر فترة مطولة مع أنصار الحكومة والحزب الجمهوري الاسلامي - ربما كانت تستطيع خلالها استنتزافهما - كما لم تكن قد حققت أي قدر متقدم من التماسك التنظيمي في صفوف أنصارها - ناهيك عن أن تكون حققته بين أتباعها وأتباع حليفها الجديد بني صدر. كما أن الشعب الايراني كان في يونيو ١٩٨١ أبعد ما يكون عن أن يتم ادخاله في انتفاضة شعبية معادية للسلطة علي غرارتلك التي قام بها ضد الشاه، وذلك أساسا نتيجة ما اعتبرته قطاعات عريضة من الشعب الايراني مكاسب وطنية ومعنوية واقتصادية واجتماعية حققتها لها الثورة. وبالتالي كان أمام مجاهدي خلق خياران. الخيار الأول تمثل في الرهان علي انقلاب عسكري من خلال أنصار المنظمة في صفوف القوات المسلحة الايرانية. الا ان ذلك كان صعبا في ضوء أن أنصار المنظمة في صفوف الجيش كانوا في نهاية الامر أقلية. وحتي اذا افترضنا جدلا حدوث مثل هذا الانقلاب كان سيؤدي في أغلب الاحوال الي حرب أهلية حيث أن الحرس الثوري كان قد اصبح لا يقل قوة عن الجيش النظامي الذي كانت قد انهكته الحرب مع العراق. أما الخيار الثاني فكان الاحتفاظ بصوت منخفض في الاحتجاج علي سياسات الحكم والالتزام بمبدأ توحيد الجهود في مواجهة القوي الامبريالية - أي النهج الذي اتبعه حزب تودة الشيوعي. وفي هذه الحالة ربما كانت مجاهدو خلق ستحظي بهامش ما من حرية الدعاية والعمل السياسي التي ربما كانت ستمكنها من كسب الوقت لتوضيح وبلورة مواقفها الفكرية والسياسية وتحقيق تجانسها التنظيمي بالاضافة الي تمكينها علي المدي الطويل من احداث تأثير علي المستوي الفكري من خلال ادماج مفاهيم اسلامية تقدمية في الثقافة السياسية للقطاعات العريضة من الشعب الايراني.

الا أن هذا الخيار كان يحمل أيضا مخاطر ابتعاد قطاع من القاعدة الاجتماعية المؤيدة للمنظمة عنها، بالاضافة الي امكانية تعرضها في النهاية للتصفية كما حدث بالنسبة لحزب تودة عام ١٩٨٣.

---

* حتي مارس ١٩٨١، كانت مجاهدو خلق تطلق علي الخميني لقب «قائد الثورة الاسلامية».

الا ان تحالف مجاهدي خلق مع بني صدر اجبرها بالضرورة علي المشاركة في تحمل الضربات الموجهة اليه خاصة من رجال الدين المحيطين بالخميني ومن الحزب الجمهوري الاسلامي، رغم ان خلافات بني صدر مع هذه الاطراف كانت لها اسباب كثيرة - العديد منها لا يتصل مباشرة بمجاهدي خلق*. وقد أثبت تحالف مجاهدي خلق مع بني صدر أنه كان ذا نتائج خطيرة علي المنظمة وحملها أعباءا أكبر من طاقتها، حيث ادي في نهاية الامر الي اجهاض محاولتها التحول الي قوة سياسية جماهيرية بعد المواجهات الدموية بين المظاهرات المؤيدة لها وميليشيات الحكومة والحزب الجمهوري الاسلامي في ٢٠ يونيو ١٩٨١، فالدعوة الي المظاهرات التي ضمت نصف مليون من انصارها كانت في الاصل لتأييد بني صدر. وفي كل الاحوال، فقد مثل يوم ٢٠ يونيو ١٩٨١ نهاية مجاهدي خلق كتنظيم سياسي مسموح بتواجده وله قاعدة شعبية واسعة في ايران.

---

*اتهم الحزب الجمهوري الاسلامي بني صدر بمحاولة اثارة المشاعر الشعبية ضد رجال الدين ومشاركتهم في السياسة وبمحاولة زيادة شعبيته في الجيش تمهيدا لاستخدامه ضد رجال الدين، وباتخاذ قرارات حيوية دون الرجوع للحكومة والبرلمان الذين كانا تحت سيطرة الحزب.

هوامش الفصل الرابع :

١ - ابراهميان، «القوي السياسية في الثورة الايرانية»، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٧ - ١٢٨.

٢ - Richard, op. cit., p. 210.

أنظر أيضا : Irfani, op. cit., p. 145.

أنظر أيضا : Povey, op. cit., p. 26.

٣ - عبد المؤمن، مصدر سبق ذكره، ص ١٠٩.

أنظر أيضا : Mortimer, op. cit., p. 334.

أنظر أيضا : Irfani, op. cit., p. 184.

٤ - Fischer, op. cit., pp. 219-220.

أنظر أيضا : Mortimer, op. cit., p. 334.

أنظر أيضا : Richard, op. cit., pp. 210-211.

٥ - Richard, op. cit., pp. 210-211.

أنظر أيضا : Fischer, op. cit., p.222.

أنظر أيضا : Irfani, op. cit., p. 199.

٦ - Eric Rouleau, "The War and the Struggle for the State", MERIP Reports, July/August 1981,p.6.

٧ - Fischer, op. cit., p.222.

أنظر أيضا : Mortimer, op. cit., p. 334.

٨ - عبد المؤمن، مصدر سبق ذكره، ص ١١٠ - ١١١.

٩ - Irfani, op. cit., pp. 143, 184.

١٠ - عبد المؤمن، مصدر سبق ذكره، ص ١١٠ - ١١١.

أنظر أيضا : Fischer, op. cit., p. 222.

١١ - Irfani, op. cit., p. 145.

١٢ - Fischer, op. cit., pp. 223, 225.

١٣ - Rouleau, op. cit., pp. 6,7.

أنظر أيضا : Ervand Abrahamian, Radical Islam : The Iranian Mojahedin (London : I.B. Tauris, 1989), p.72.

أنظر أيضا : Afrachteh, op. cit., p. 95.

أنظر أيضا : "Everything Positive Has Come from the Masses Below", op. cit., p. 4.

١٤ - Fred Halliday, "Year Three of the Iranian Rervolution", MERIP Reports, March/April 1982, p.4.

أنظر أيضا : Irfani, op. cit., p. 216.

أنظر أيضا : Zafar Bangash, "The Revolution Cares for the Oppressed", in Issues in the Islamic Movement 1981-82 (1401- 1402), op. cit., p. 254.

١٥ - Nima, op. cit., pp. 101, 102.

١٦ - Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., pp. 35-37.

١٧ - زهرة، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٥.

أنظر أيضا : Nima, op. cit., p. 96.

١٨ - "Mujahedin : We Are an Islamic Movement Separate from the Ruling Oligarchy", op. cit., p. 19.

١٩ - Ibid..

٢٠ - Nima, op. cit., p. 107.

أنظر أيضا : Hassan, op. cit., pp. 682, 683.

أنظر أيضا : "The Course of the Revolution", in Issues in the Islamic Movement 1980-81 (1401-1402), op. cit., p. 59.

أنظر أيضا : الدستور الاسلامي لجمهورية ايران الاسلامية (قم : مؤسسة الشهيد، ١٩٧٩)، ص ٩ - ١٠، ١٢-١٤، ٤٤، ٤٧-٤٩.

٢١ - الدستور الاسلامي لجمهورية ايران الاسلامية (مصدر سبق ذكره، ص ٢٦ - ٢٧.

أنظر أيضا : Nima, op. cit., p. 106.

٢٢ - Nima, op. cit., p. 106.

٢٣ - الشوباشي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧.

أنظر أيضا : عبد المؤمن، مصدر سبق ذكره، ص ١٢١.

أنظر أيضا : Irfani, op. cit., p. 198.

أنظر أيضا : Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., p.74.

٢٤ - The People's Mujahedin Organization of Iran, At War With Humanity (n.p. : PMOI, 1982), pp.40,42,43,86.

٢٥ - Hassan, op. cit., pp. 678, 681.

٢٦ - Nima, op. cit., p. 97.

أنظر أيضا : Fubrio Grimaldi and Fletcher Scott, "Revolution : Iran's Threat Within", The Middle East, September 1979, p.26.

٢٧ - Fischer, op. cit., pp. 217, 218.

أنظر أيضا : The People's Mujahedin Organization of Iran, At War With Humanity, op. cit., p. 119.

أنظر أيضا : Irfani, op. cit., p. 189.

٢٨ - Benard and Khalizad, op. cit., p.123.

أنظر أيضا : Fischer, op. cit., p.223.

أنظر أيضا : Irfani, op.cit., p. 216.

أنظر أيضا : Rouleau, op. cit., p. 8.

أنظر أيضا : Hassan Dabdoub, "Slow Motion Civil War", The Middle East, September 1981, p.20.

٢٩ - The People's Mujahedin Organization of Iran, At War With Humanity, op. cit., p. 87

أنظر أيضا : Bangash, op.cit., p. 256.

٣٠ - Azad, op. cit., p. 14.

أنظر أيضا : Nima, op. cit., p.78.

٣١ - Benard and Khalizad, op. cit., pp. 106,110.

٣٢ - Nima, op. cit., p.79.

أنظر أيضا : Goodey, op. cit., p.6.

٣٣ - Nima, op. cit., p. 79.

أنظر أيضا : Azad, op. cit., pp. 20,21.

أنظر أيضا : Goodey, op. cit., pp.6-7, 7-8.

٣٤ - Goodey, op. cit., p. 9.

٣٥ - Ibid., p. 5.

أنظر أيضا : Ja'far and Tabari, op. cit., p. 91.

٣٦ - Nima, op. cit., p. 97.

أنظر أيضا : Azad, op. cit., p. 19.

أنظر أيضا : Goodey, op. cit., p. 8.

٣٧ - Nima, op. cit., pp. 87, 98.

أنظر أيضا : Goodey, op. cit., pp.6-7.

أنظر أيضا : Azad, op. cit., p. 20.

أنظر أيضا : Azar Tabari, "Mystifications of the Past and Illusions of the Future", in The Iranian Revolution and the Islamic Republic: Conference Proceedings, edited by Nikki R. Keddie and Eric Hooglund (USA: The Middle East Institute and Woodrow Wilson International Center for Scholars, 1982), pp.109,112.

٣٨ - Fischer, op. cit., p. 222.

أنظر أيضا : Kadhim, op. cit., p. 33.

٣٩ - Azad, op. cit., p. 23.

٤٠ - Goodey, op. cit., p. 8.

٤١ - Nima, op. cit., p. 88.

أنظر أيضا : Azad, op. cit., p. 19.

أنظر أيضا : Goodey, op. cit., p. 8.

٤٢ - Dabdoub, op. cit., p. 20.

٤٣ - Azad, op. cit., p. 24.

٤٤ - Ibid., p. 20.

أنظر أيضا : Afrachteh, op. cit., p. 111.

أنظر أيضا : Ja'far and Tabari, op. cit., pp.92, 97.

أنظر أيضا : ابراهميان، «القوي السياسية في الثورة الايرانية»، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٨.

٤٥ - At War With Humanity, op. cit., p. 183.

٤٦ - Irfani, op. cit., pp. 185, 226.
أنظر أيضا : Fred Hallidy, "Eye Witness from Iran : Signs of Civil War", MERIP Reports, July/August 1981, pp. 9, 10.
٤٧ - زهرة، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٨.
أنظر أيضا : Ja'far and Tabari, op. cit., p. 96.
أنظر أيضا : "Everything Positive Has Come from the Masses Below", op. cit., p. 13.
٤٨ - Irfani, op. cit., p. 191.
٤٩ - Michael Davis, "Lessons of the Cultural Revolution", The Middele East, February 1982, p. 29.
٥٠ - Rouleau, op. cit., p. 6.
٥١ - At War With Humanity, op. cit., pp. 197-199.
٥٢ - Ja'far and Tabari, op. cit., p. 99.
أنظر أيضا : Dabdoub, op. cit., p. 20.
أنظر أيضا : "Mujahedin : We Are an Islamic Movement...", op. cit., p. 20.
٥٣ - Benard and Khalilzad, op. cit. p. 134.
انظر أيضا : Nima, op. cit., p.125.
٥٤ - عبد المؤمن، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٤ - ١٢٥، ١٢٩.
٥٥ - Levant Correspondent, "Another Cultural Revolution to Kill Culture", The Economist, 26 April 1980, p. 33.
٥٦ - Irfani, op. cit., pp. 199-200.
٥٧ - Benard and Khalilzad, op. cit., p. 136.
أنظر أيضا : "Mujahedin : We Are an Islamic Movement ...", op. cit., p. 20."
٥٨ - "Mujahid : At the Beginning of the Third Year", MERIP Reports, July/August 1981, p.24.
٥٩ - Ja'far and Tabari, op. cit., pp. 93-94.
أنظر أيضا : Nima, op. cit., p. 97.
٦٠ - Dabdoub, op. cit., p. 20.
أنظر أيضا: الشوباشي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦.
٦١ - At War With Humanity, op. cit., p. 85.
أنظر أيضا : Levant Correspondent, op. cit., p. 33.
٦٢ - At War With Humanity, op. cit., p. 92.
٦٣ - ابراهميان، «القوي السياسية في الثورة الايرانية»، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٨.
أنظر أيضا : "Iran : Between the Hammer and the Anvil"; Events, 9 March 1979, p. 21.
٦٤ - Kadhim, op. cit., p. 33.
٦٥ - الصادق، مصدر سبق ذكره، ص ١٤، ١٥.
أنظر أيضا : زهرة، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٨.
أنظر أيضا : Levant Correspondent, op.cit., p.33.
أنظر أيضا : "Iran : Between the Hammer and the Anvil", op. cit., p. 21.

٦٦ - Nima, op. cit., p. 98.
٦٧ - Ibid., p. 90.
أنظر أيضا : Ja'far and Tabari, op. cit., p. 92.
أنظر أيضا : Grimaldi and Scott, op. cit., p. 28.
٦٨ - "Resistance Forces in the Iranian Army at War with Khomeini", Iran Liberation, 3 August 1984, p. 4.
أنظر أيضا : Levant Correspondent, "Can the Ayatollah's Revolution Work and Last ?, The Economist, 7 June 1980, p.42.
٦٩ - الصادق، مصدر سبق ذكره، ص ١٥.
٧٠ - "Resistance Forces in the Iranian Army at War with Khomeini", op. cit., p.4.
٧١ - Nima, op. cit., p. 109.
أنظر أيضا : Irfani, op. cit., p. 186.
أنظر أيضا : Kadhim, op. cit., p. 259.
أنظر أيضا : Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., p. 52.
٧٢ - Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., p. 131.
٧٣ - الشوباشي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥، ٢٦.
٧٤ - Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., p. 38.
٧٥ - Kadhim, op. cit., p. 37.
أنظر أيضا : Halliday, "Eye Witness from Iran: Signs of Civil War", op. cit., p. 10.
أنظر أيضا : عبد المؤمن، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٣ - ١٢٥.
أنظر أيضا : زهرة، مصدر سبق ذكره، ص ١٨٣.
٧٦ - Irfani, op. cit., p. 201.
٧٧ - "Secularists Rally in Tehran", op. cit., p. 252.
٧٨ - Nima, op. cit., p. 109.
٧٩ - Davis, op. cit., p. 30.
أنظر أيضا : Keddie, op. cit., p. 260.
أنظر أيضا : Levant Correspondent, "Can the Ayatollah's Revolution Work and Last ?, op. cit., p. 43.
أنظر أيضا : الطويلة، مصدر سبق ذكره، ص ٩.
٨٠ - Irfani, op. cit., p. 205.
٨١ - Ibid, p. 206.
أنظر أيضا : Levant Corresppondent "Another Cultural Revolution to Kill Culture", op. cit., p. 33.
٨٢ - Irfani, op. cit., p. 208.
٨٣ - Ibid., pp. 215, 217.
٨٤ - Union of Mulsim Iranian Students Societies Outside Iran, op.cit., pp. 102-103.
٨٥ - Richard, op. cit., p. 223.
٨٦ - Ibid., p. 230.

أنظر أيضا : .Goodey, op. cit., p. 10

أنظر أيضا : .Nima, op. cit., p.90

٨٧ - .Irfani, op. cit., pp. 220 - 221

أنظر أيضا : .Rouleau, op. cit., p. 7

أنظر أيضا : .At War With Humanity, op. cit., p. 204

أنظر أيضا : .Secularists Rally in Tehran", op.cit., p. 251"

٨٨ - .Dabdoub, op. cit., p. 18

٨٩ - .Ibid., p. 18

أنظر أيضا : .Ja'far and Tabari, op. cit., p. 89

٩٠ - .Nima, op. cit., p. 94

أنظر أيضا : عبد المؤمن، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٩.

٩١ - .Mujahedin : We Are an Islamic Movement...", op. cit., p.19"

٩٢ - .Ja'far and Tabari, op. cit., p. 93

أنظر أيضا : الصادق، مصدر سبق ذكره، ص ١٣.

أنظر أيضا : .Keddie, op. cit., p. 259

أنظر أيضا : .Nima, op. cit., p. 109

أنظر أيضا : .Irfani, op. cit., p. 114

٩٣ - .Mujahedin : We Are an Islamic Movement..." op. cit., p.19"

أنظر أيضا : Mujahedin - i-Khalq-i-Iran, "On Hi jab", in Shadow of Islam, compiled by Azar Tabari and Nahid Yeganeh (London : Zed Pres, 1982), pp. 126-127.

٩٤ - .Mujahedin : We Are an Islamic Movement... ", op.cit., p. 16"

أنظر أيضا : الصادق، مصدر سبق ذكره، ص ١٥.

أنظر أيضا : :.Grimaldi and Scott, op. cit., p. 30

٩٥ - .Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op. cit., pp. 35-37

أنظر أيضا : .Mujahedin : We Are an Islamic Movement....", op. cit., p. 19"

٩٦ - .Heykal, op. cit., p. 129

٩٧ - فهمي هويدي، ايران من الداخل (القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٨٧).

٩٨ - .Ja'far and Tabari, op. cit., p. 95

٩٩ - .At War With Humanity, op. cit., p. 89

أنظر أيضا : .Irfani, op. cit., p. 209

أنظر أيضا: الشوباشي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٨.

أنظر أيضا : الصادق، مصدر سبق ذكره، ص ١٥.

١٠٠ - .Irfani, op. cit., p. 201

أنظر أيضا : Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran, op.cit., pp. 56-57, 105.

١٠١ - هويدي، مصدر سبق ذكره.

١٠٢ - Dabdoub, op.cit., p. 20

١٠٣ - Rouleau, op. cit., p. 7.

١٠٤ - **الشرباشي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧.**

أنظر أيضا : "Secularists Rally in Tehran", op. cit., p.252.

١٠٥ - Dabdoub, op. cit., p. 20.

١٠٦ - At War With Humanity, op. cit., p. 88.

أنظر أيضا : الشرباشي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦.

١٠٧ - "Mujahid : At the Beginning of the Third Year", op. cit., p. 24.

١٠٨ - Fred Halliday, "Year IV of the Islamic Republic", MERIP Reports, no. 113, March/April 1983, p.6

١٠٩ - Chalmers Johnson, Revolutionary Change, 2nd. ed. (Stanford, California : Stanford Uninvesity Press, 1982), p. 180.

أنظر أيضا : Ervand Abrahamian, Radical Islam, op. cit, p.248.

الفصل الخامس

مجاهدو خلق في المنفى

١٩٨١ - ٢٠٠٠



بعد وفاة كل من الدكتور علي شريعتي في يونيو ١٩٧٧ وآية الله طلقاني في سبتمبر ١٩٧٩، بقيت منظمة مجاهدي خلق ايران كأبرز وأهم ممثل للتيار الاسلامي التقدمي في ايران. لذلك نجد أنه من الهام في هذا الفصل القصير أن نعرض في عجالة لتطور المنظمة بعد تحولها الي العمل السري مرة أخري وهروب زعيمها مسعود رجوي من ايران الي باريس في صيف ١٩٨١.

وقد مرت المنظمة بمرحلتين : الأولي العمل في اطار جبهة عريضة سميت المجلس الوطني للمقاومة وهي مرحلة استمرت حتي عام ١٩٨٥، والثانية منذ ١٩٨٥. وقد تأسس المجلس الوطني للمقاومة الايرانية أساسا من بني صدر ومجاهدي خلق والحزب الديمقراطي الكردستاني والجبهة الوطنية الديمقراطية وضباط جيش فارين وعدد من التنظيمات اليسارية وتنظيمات فئوية للطلاب والبازار والمدرسين وغيرهم كانت أصلا موالية لمجاهدي خلق بالاضافة الي مثقفين مستقلين شاركوا في النضال ضد الشاه ثم انقلبوا ضد الخميني. وحدد المجلس هدفه في اسقاط نظام الخميني(١).

وقد ركزت مجاهدو خلق في هذه المرحلة الأولي علي مطالب الحريات السياسية واضافت لها الحرية الدينية كما تمسكت بحرية انتخاب المجالس العمالية والمحلية. ورغم اشارة المنظمة الي هدف محاربة الامبريالية علي كافة المستويات الاقتصادية والسياسية والثقافية فان رجوي عمد الي تجنب الحديث عن الامبريالية في احاديثه بل وعن السياسة الخارجية برمتها. واستمرت في مسيرة التراجع عن مطلبها السابق بانشاء جيش شعبي لصالح الدعوة الي تقوية القوات المسلحة الايرانية. ورغم دعوة المنظمة لتأميم التجارة الخارجية بما يقضي علي طبقة البرجوازية الكمبرادورية والدعوة للاصلاح الزراعي وحق الاضراب ومشاركة العمال في الادارة، فانها عمدت الي تهدئة مطالبها الاجتماعية والاقتصادية سعيا لاضفاء طابع معتدل عليها من خلال الدعوة لمساعدة البرجوازية الوطنية علي توسيع مشروعاتها متوسطة وصغيرة الحجم وعدم قصر مطالبها علي «المستضعفين» بل مدها لتشمل مختلف فئات المجتمع الايراني. وبدأ رجوي يتحدث عن احترام المنظمة لعدم المساس بالملكية والاستثمار الخاص وتجنب الحديث عن الثورة الاجتماعية كما تراجعت المنظمة عن تعبير المساواة «الاسلامية» بين الرجل والمرأة لتتحدث عن المساواة «الكاملة» بين الجنسين، وهو ما شكل - ضمن عناصر أخري - تراجعا ملحوظا عن التركيزعلي اسلامية المنظمة بما يتجاوب مع حلفائها غير الاسلاميين في المجلس الوطني للمقاومة وبما يجذب تعاطف الحكومات والرأي العام في الغرب والطبقة الوسطي الحديثة في ايران والتي كانت مستاءة من حكم الخميني بشكل متزايد(٢). الا أن مجاهدي خلق رفضت قطع الصلة بالايديولوجية الاسلامية نتيجة أن مثل هذا الاجراء سيضر بمصداقية المجلس الوطني للمقاومة امام الشعب الايراني(٣). واستمرت المنظمة تدعو لرؤيتها الاسلامية كنقيض لما اعتبرته الرؤية المزيفة للاسلام التي يدعو اليها رجال الدين الذين اسمتهم بالفاسدين والمنافقين والشرهين للسلطة وقد عبر هذا التقييم عن قناعة مجاهدي خلق

بأن السياسات الايرانية ستظل ذات صبغة اسلامية لفترة طويلة قادمة ولكنها حذرت من خطر تصدير الحكم الإيراني للأصولية لزعزعة استقرار دول المنطقة والسلام في العالم وبدأت تجمع في احتفالاتها بين المناسبات الوطنية الإيرانية وتلك الاسلامية*.

وخلال نفس هذه المرحلة نجحت مجاهدو خلق في تهريب معظم قياداتها من ايران، وشنت عناصرها المسلحة في الداخل هجمات علي أهداف حكومية وحزبية، أمنية واقتصادية داخل ايران، كان أهمها تفجير مقر الحزب الجمهوري الاسلامي ثم مقر رئاسة الحكومة الايرانية في يونيو وأغسطس ١٩٨١ علي التوالي مما ادي الي مصرع مؤسس الحزب سكرتيره العام آية الله بهشتي وكل من محمد علي رجائي ومحمد جواد باهونار رئيس الدولة ورئيس الحكومة علي التوالي. كما عمدت مجاهدو خلق الي تدعيم اتحادات الطلاب المسلمين الموالين لها في أوربا الغربية وأمريكا الشمالية وفتح فروع جديدة له في تركيا والفلبين والهند. وعقب توقيع اتفاق السلام بين رجوي وطارق عزيز في يناير ١٩٨٣، أسست مجاهدو خلق محطة اذاعة «صوت المجاهد» من الحدود العراقية المتاخمة لايران كما أسست هناك أيضا قواعد عسكرية لعناصرها المسلحة. كذلك أصدرت المنظمة نشرة المجاهد بشكل أسبوعي. كما عمد رجوي الي انشاء شبكة علاقات دولية من خلال الاتصال بشخصيات قيادية فلسطينية ولبنانية وجزائرية وبالملك حسين، والي توطيد الصلات بالاشتراكية الدولية واحزاب وبرلمانات أوربية وآسيوية وفى الولايات المتحدة وتكثيف الاتصالات مع لجان الامم المتحدة المعنية بحقوق الانسان، وذلك في اطار استراتيجية تهدف للسعي الي الحصول علي اعتراف دولي بالمنظمة - ومن خلالها بالمجلس الوطني للمقاومة - كممثل للشعب الايراني وقطع علاقات الدول الأخرى بنظام الحكم في ايران لإتهامه بتصدير الإرهاب واغتيال معارضيه بالخارج والسعي للحصول علي السلاح النووي وانتهاك حقوق الانسان خاصة المرأة والأقليات الدينية بما في ذلك الحديث عن اضطهاد البهائيين، والاشارة لفتوي احلال دم سلمان رشدى. ودعت المنظمة لحظر نفطي وتسليحي دولى ضد ايران. كذلك عمدت المنظمة إلى التزاوج بين عمليات حرب عصابات داخل ايران - خاصة ضد الحرس الثوري - وبين تسيير مظاهرات مؤيدة لها في اعواصم الكبري عبر العالم. واعتبرت أن هناك تأييد شعبي داخل ايران لهذه العمليات فى شكل اضرابات ومظاهرات إلا أنها تحتاج لدعم غربى - خاصة أمريكي(٤).

وقد استبعد من المجلس الوطني للمقاومة كل من الملكيين الذين اعتبروا لا وطنيين ولا ديمقراطيين، وحركة تحرير ايران بزعامة بازرجان لقبولها بالعمل في اطار النظام الحاكم في طهران، وحزب توده الشيوعي ومنظمة فدائي خلق (الاغلبية) لتعاونهما - خلال تلك المرحلة - مع الحكم

---

* انظر لمزيد من التفاصيل: Iran Liberation, June 1993

الايراني. وعلي الجانب الآخر، رفضت الجبهة الوطنية وعدد من التنظيمات الماركسية الرئيسية مثل فدائي خلق (الاقلية) وبيكار والطريق العمالي دعوة الانضمام للمجلس الوطني للمقاومة. وقد رفضت الجبهة الوطنية بسبب اصرارها علي مطلب فصل الدين عن الدولة، بينما كان سبب رفض التنظيمات الماركسية اتهام مجاهدي خلق بالتحالف مع ليبراليين مثل بني صدر واللجوء للارهاب والسعي لتنظيم انقلاب عسكري وتصعيد المواجهة مع الحكم في ايران في يونيو ١٩٨١ دون استشارة هذه المنظمات.

وفي عام ١٩٨٤ انسحب بني صدر من المجلس، في الاغلب لاعتراضه علي مسلك رجوي تجاه العراق وتصالحه معه بينما اتهمه رجوى بالسعي للصلح مع الخميني، كما خرج الحزب الديمقراطي الكردستاني محتجا علي سيطرة مجاهدي خلق علي صنع القرار بالمجلس والتي ردت بأن عناصرها هم الذين يقومون بالهجمات العسكرية داخل ايران وأنها خسرت ٩٠٠٠ «شهيد» منذ يونيو ١٩٨١ – في مواجهات واعدامات من نظام الحكم في طهران. كما بدأت بعض قوي المعارضة تشتم رائحة الاموال العراقية خلف نفقات مجاهدي خلق الباهظة خاصة انشاء محطة اذاعة وقواعد عسكرية في العراق(٥).

أما المرحلة الثانية فجاءت أساسا منذ يناير ١٩٨٥ عندما تزوج رجوي مريم ازودنلو وعينها شريكة له في قيادة المنظمة وتبلورت عقب طرد فرنسا لمسعود رجوي في عام ١٩٨٦ واتجاهه للاقامة بالعراق. وشهدت انغلاقا علي الذات من قبل المنظمة في علاقتها بالقوي السياسية الايرانية الأخري، واتصفت هذه المرحلة بالتشدد في التنظيم المحكم وادانة البراجماتية السياسية والتركيز علي نوعية الاعضاء وليس عددهم وايلاء الاهمية للالتزام التنظيمي والنقاء الايديولوجي والتركيز علي التثقيف العقائدي للاعضاء في ادبيات المنظمة واداء الصلوات الجماعية بانتظام وطاعة القيادة علي حساب الديمقراطية الداخلية. وقد استخدمت قيادة المنظمة تعبير «الديمقراطية المركزية» لتغطية ممارسات مثل تقليص الانتخابات الداخلية وحرية التعبير عن الرأي وحرية الحوار داخل المنظمة *. وفي هذه المرحلة أسس رجوي الجيش الوطني الايراني للمقاومة في العراق في يونيو ١٩٨٧ والذي تكّون أصلا من ٧٠٠٠ عنصر(٦) قامت بهجمات علي ايران من داخل الحدود العراقية واحتلت مدينة مهران لمدة يومين في احدي هذه الهجمات.

وقد جاء زواج رجوي من مريم ازودنلو بعد تطليقها من زوجها الذي كان عضوا هاما بالمنظمة. وقد حاولت المنظمة ابراز أن هذا الحدث يمثل ثورة غير مسبوقة في تاريخ الاسلام لتأكيد

---

* ردت مجاهدو خلق علي هذا الرأي في كتاب:
Association of Committed Professors of Iranian Universities,Facts and Myths on the People`s Mojahedin of Iran, June 1990.

مساواة الرجل والمرأة الا أن هذا الأمر جلب علي المنظمة انتقادات واسعة من القوي الاسلامية التقليدية وقطاع من الطبقة الوسطي البازارية التي اعتبرته منافيا للقيم الاسلامية، بل وذكر ارفاند ابراهميان أن ذلك الحدث أدى الي خروج عدد من أعضاء مجاهدي خلق علي رجوي واعتبروا هذا الحدث خيانة لذكري مؤسسي مجاهدي خلق وشبهوا زواج رجوي بمريم بزواج الشاه السابق، واعتبروا الزواج فعلا غير أخلاقي تضمن الزواج من زوجة رفيق كفاح وترك الزوجة لاطفالها. أما التنظيمات اليسارية العلمانية فقد اعتبرت هذا الاجراء خطوة نحو اليمين وتأكيد علي استمرار اتباع مجاهدي خلق «للتقاليد الاسلامية» التي تقلل من القيمة الانسانية للمرأة(٧).

وما ميز هذه المرحلة الثانية أيضا اتهامها باللجوء الي تعظيم شخص القيادة في المنظمة مجسدا في مسعود رجوي. فأطلق عليه قادة مجاهدي خلق وأعضاؤها القاب «القائد الثوري العظيم الذي هزم الانهزاميين اليمنيين والانتهازيين اليساريين»، وأنه «تولي القيادة في ظروف مشابهة لتولي الائمة القيادة» وشبه أحيانا بالرسول صلي الله عليه وسلم، واحيانا أخري بالمهدي المنتظر، وانه «هدية الله للانسانية» «ونور الله» الذي يضيئ الطريق أمام الثورة الاسلامية الثانية، وأن رجوي بالنسبة لمجاهدي خلق هو بمثابة كارل ماركس بالنسبة للماركسيين والاشارة اليه بوصفه «المرشد» (رهبر) وأن «رجوي هو ايران، وايران هي رجوي». ومن جانبه فقد أعاد رجوى تنظيم اللجنة المركزية للمنظمة عندما اعترض بعض أعضائها علي زواجه من مريم، كما حل اللجنة المركزية في مرحلة لاحقة واستبدلها بمجلس مركزي جديد. وقد اثار الاتهام بتقديس الشخص وتهاوي الديمقراطية داخل المنظمة واتهام كل من يوجه انتقادا للمنظمة بانه عدو خلال هذه المرحلة مخاوف بعض حلفاء او أصدقاء مجاهدي خلق من القوي السياسية الايرانية المعارضة من هذه النزعة غير الديمقراطية داخل مجاهدي خلق وماذا ستؤول اليه الامور اذا تولت هذه المنظمة قيادة ايران في المستقبل(٨) إلا أن المنظمة نفت الاتهامين: تقديس القيادة المطلقة والتخلي عن الديمقراطية*.

كما أثارت تطورات المرحلتين التاليتين لخروج رجوي من ايران انشقاقات داخل صفوف منظمة مجاهدي خلق. فقد خرجت مجموعة من الذين كانوا قريبين من موسي خياباني – نائب رجوي الذي قتل في عملية عسكرية ضد نظام الخميني في ٨ فبراير ١٩٨٢ – لتشكل تنظيما باسم مجاهدي خلق ايران : اتباع موسي خياباني. ثم انشقت مجموعة أخري بزعامة برفيز يعقوبي وأسست تنظيما في باريس انتقد تصاعد تقديس القيادة في مجاهدي خلق والقيام بمواجهة مع النظام الحاكم في طهران في يونيو ١٩٨١ قبل توفر الظروف الموضوعية المناسبة لهذه المواجهة.

---

* جاء ذلك في نفس الكتاب المشار إليه في صفحة ١٢٨.

واتهمت هذه المجموعة مجاهدي خلق بالتخلي عن المبادئ الثورية لصالح البراجماتية والانتهازية والتخلي عن النضال ضد الامبريالية والالتقاء بعملاء أمريكا مثل الملك حسين، والاتجاه لليمين طمعا في دعم الاثرياء الليبراليين والابتعاد عن اليسار والسعي للحصول علي دعم السياسيين المحافظين - بل والرجعيين في الغرب(٩). كما قرر بعض أعضاء المنظمة التخلي عن العمل السياسي نهائيا*. الا أن معظم أعضاء مجاهدي خلق بالخارج بقوا ملتزمين بأيديولوجية الاسلام التقدمي واستمروا علي قناعتهم بأن الثورة ضد الخميني علي الابواب واستمروا مقتنعين بقيادة رجوي الكاريزمية كما وحدهم العداء للخميني. وبالنسبة لهم أعطتهم المنظمة الاحساس بمعني للوجود واطارا لفهم العالم(١٠).

كما واصل الحكم داخل ايران اتهام مجاهدي خلق بانها طابور خامس للبعث العراقي، وأنها منظمة ارهابية تساعد الامبريالية السوفيتية واحيانا أخري الامريكية، واستمرت تطلق عليهم لقب المنافقين الماركسيين، واتهمتهم بالاساءة لذكري شريعتي وطلقاني والمؤسسين الاوائل للمنظمة. وكشفت أجهزة اعلام الحكم عن اعترافات قادة مجاهدي خلق الدين اعلنوا التوبة وذكروا انهم عارضوا دعوة رجوي لانتفاضة شعبية ضد الحكم في يونيو ١٩٨١ علي اساس أن الجماهير تكن الحب للخميني كما أن مثل هذه الانتفاضة ستساعد الامبرياليين**. كما اتهمته بتخريب المصانع وتدمير المدارس والمساجد والمستشفيات والمكتبات والحافلات العامة. كما انتقدت تناقض مواقف مجاهدي خلق فبين تأييد الملكية الخاصة والدعوة الي الثورة الاجتماعية ومن الدعوة لحل الجيش الي محاولة استغلال الجيش للقيام بانقلاب عسكري، ومن ادانة القوي الامبريالية الي مساعدة هذه القوي، وادانت تحالفهم مع العراقيين في وقت تقوم فيه العراق بعدوان علي ايران(١١).

وبالتالي عادت منظمة مجاهدي خلق منظمة طليعية نخبوية ذات طبيعة سرية كما كانت قبل ١٩٧٧، وركزت على اعتبار رؤيتها الاسلامية التقدمية وتفسيرها للتشيع التفسير الصحيح للاسلام، وتراهن حاليا على أن الحكم الايرانى في مرحلته الأخيرة تحت تأثير الأزمة الاقتصادية والصراع السياسى داخل السلطة وما تسميه بالسخط الشعبي، وتأمل فى تحرك قواتها (جيش التحرير الوطني) نحو طهران عندما يبدأ أنصارها بالداخل سلسلة احتجاجات واضرابات تؤدي إلي انتفاضة شعبية عامة***

---

* ردت مجاهدو خلق فى الكتاب المشار إليه فى صفحة ١٢٨ بأن التنظيم المسمى باسم خياباني هو لاوجود له ومن اختراع أجهزة الأمن الايرانية، ونفت أن يكون يعقوبى أسس تنظيما مستقلا بعد خروجه من المنظمة، كما أرجعت ابتعاد بعض أعضاء المنظمة عن السياسة إلي خوفهم من ملاحقة أجهزة الأمن الإيرانية لهم.

** بررت مجاهدو خلف هذه الاعترافات بأنها جاءت بالاكراه وتحت ضغط التعذيب.

*** انظر: Iran Liberation, June 1993.

هوامش الفصل الخامس :

١ - Nima, op. cit., p. 115.

أنظر أيضا : Benard and Khalilzad, op. cit., pp. 134, 139.

أنظر أيضا : "The National Council of Resistance : Three Years Later", Iran Liberation, 3 August 1984, p. 2.

٢ - Zabih, op. cit., p. 98.

أنظر أيضا : الشوباشي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧.

أنظر أيضا : "The National Council of Resistance..", op.cit., p.2.

أنظر أيضا : Halliday, "Year IV of the Islamic Republic", op. cit., p. 7.

أنظر أيضا : "Massoud Rajavi : Crisis Has Moved Inside Khomeini's Regime", Iran Liberation, 23 August 1982, p. 7.

أنظر أيضا : Abrahamian, Radical Islam, op. cit., p. 244.

٣ - "Iran : Massoud Rajavi Speaks", op. cit., p. 3.

أنظر أيضا : Abrahamian, Radical Islam, op. cit., p. 243.

٤ - Abrahamian, Radical Islam, op. cit., pp. 244-246.

أنظر أيضا : NLA (National Liberation Army), November 1991.

أنظر أيضا : Iran Liberation, June 1993.

٥ - Abrahamian, Radical Islam, op. cit., pp. 246-248.

أنظر أيضا : A Statement by the Kurdish Democratic Party distributed in London, November 1985.

٦ - Abrahamian, Radical Islam, op. cit., pp.249-250.

أنظر أيضا : Iran Liberation, issues of 1987 and 1988.

٧ - Abrahamian, Radical Islam, op. cit., pp. 251, 253.

أنظر أيضا : Iran Liberation, June 1985 and June 1986.

٨ - Abrahamian, Radical Islam, op. cit., pp. 251-252, 260

٩ - Ibid., pp. 253, 255-256.

١٠ - Ibid., p. 256.

الخاتمـة

فى ختـام هذا الكتاب، يمكن القول أن التيـار الإسلامى التـقـدمي الايرانى - ممثلا في مجاهدى خلق - قد فشل فى نضاله للوصول الى السلطة وتجسد هذا الفشل بشكله النهائى فى ٢٠ يونيو ١٩٨١. وبالاضافة الي العوامل التي تم العرض لها تفصيلا فى ختام الفصل الرابع من هذا الكتاب، نرى أن هناك أربعة عوامل أساسية أدت الي هذا الفشل وهى: أزمة عقائدية هيكلية أثرت علي الحركة، وسلوك الحركة تجاه رجال الدين، ومواقفها تجاه دور كل من الطليعة والجماهير في النضال السياسى وأخيرا غياب الوحدة التنظيمية فيما بين القوى التى شكلت التيار الاسلامى التقدمي في ايران.

وبالنسبة للازمة العقائدية، فهناك عدة ملاحظات يجب التعرض لها. فانه من المؤكد أن كثيرا من أتباع شريعتي وقادة وكوادر مجاهدي خلق قد جاءوا من خلفية تربية دينية تقليدية. وبالتالي، فقد جمعوا بين الاعجاب الدفين أو المعلن ببعض القيم الغربية وبين الاحساس بالتمايز عن الغرب وبالتالي الحاجة لتأكيد الاستقلال العقائدي والسياسي للمجتمع الايراني. وبالتالي تميز التيار الاسلامي التقدمي الايراني بقدر من الغموض في موقفه من الغرب. وقد وضح هذا المأزق الايديولوجي في مواقف مجاهدي خلق بشكل خاص خلال الفترة من ١٩٧٩ الي ١٩٨١ ومابعدها حيث كانت مواقف المنظمة من مسائل مثل الامبريالية والبعد عبر الوطني للثورة الاسلامية وحقوق المرأة أمثلة للطبيعة غير المحسومة لعددمن القيم السياسية للمنظمة، وهي قيم تراوحت بين المرجعية الاسلامية وأطر الفهم والتحليل «الغربية». وفي نهاية الأمر لم يمكن هذا الغموض تجاه الغرب مجاهدي خلق من الحصول علي تأييد لا رجال الدين الثوريين - ولكن التقليديين في تفسيرهم للاسلام - ولا العلمانيين أو اليساريين أو الليبراليين، وبالتالي فشلت جهود المنظمة في ترك انطباع جيد لدي العلمانيين مع الحصول علي تأييد المستمعين المتدينين.

ويمكننا ايضا تفسير الفشل في الحصول علي تأييد غالبية الشعب الايراني ذات التنشئة الدينية التقليدية في ضوء أن مجاهدي خلق - وبدرجة أقل الدكتور علي شريعتي - قد عمدوا الي تفسير تبنيهم للاسلام أو شرح هذا التبني في أطر حديثة - سواء غربية أو عالم ثالثية غير اسلامية، بينما كان التيار العام لرجال الدين يعلن تأييده غير المشروط للخيار الاسلامي. وترتبط هذه الازمة العقائدية بسبب آخر لفشل مجاهدي خلق. ففي اطار سعيها لتأكيد هويتها الاسلامية، أيدت مجاهدو خلق في مراحل معينة التيار العام لرجال الدين النشطين سياسيا وبعض الاجراءات التي دعوا اليها أو تبنوها خلال الفترة من ١٩٧٧ الي ١٩٧٩ وخلال الفترة الأولي عقب انتصار الثورة في فبراير ١٩٧٩. وقد حدث ذلك رغم معرفة مجاهدي خلق مسبقا بأن هذا التيار العام

لرجال الدين يعارض التيار الاسلامي التقدمي الايراني. وبالتالي فعندما هاجمت المنظمة رجال الدين – ثم في مرحلة لاحقة الخميني ذاته – فانها بدت بمظهر من يقوم بتقسيم الجبهة الثورية المعادية للامبريالية في ايران. والواقع أن مجاهدي خلق قد اساء التقدير عندما تصورت أن المؤسسة الدينية الشيعية ستسمح بوجود تنظيم اسلامي لايسيطر عليه رجال الدين. كما أن مقولة مجاهدي خلق بأن الانتماء الطبقي – اجتماعيا وعقائديا – وليس الزي هو معيار الحكم علي رجال الدين قد أثبتت أنها مبالغة في تقدير الخلافات والانقسامات داخل صفوف رجال الدين الذين يضمون صفوفهم معا لمواجهة ما قد يتصورونه هجوما عليهم من الخارج.

وهذا لا ينفي انه في المستقبل قد يلجأ قطاع من رجال الدين – في حالة الوصول الي وضع يتميز بدرجة مرتفعة من السخط الشعبي والقهر والفساد – بالانحياز الي صيغة توفر لرجال الدين ترك الحكم السياسي المباشر والعودة الي المساجد للعب دور ضمير المجتمع وموجهه، وهي صيغة قد تكون قابلة للتوفيق مع فكر مجاهدي خلق.

والسبب الثاني للهزيمة السياسية للتيار الاسلامي التقدمي في ايران – ممثل في مجاهدي خلق – يكمن في تذبذب وتشوش المواقف الفكرية والعملية للمنظمة بشأن دور كل من الجماهير والطليعة في النضال من اجل انشاء المجتمع التوحيدي في ايران. فلا شك أن قناعات شريعتي ومجاهدي خلق – قبل عام ١٩٧٧ – بأن الطليعة يجب أن تلعب الدور المحوري في النضال ضد نظام الشاه قد تبدلت بدءا من عام ١٩٧٧ عندما بدأت مجاهدو خلق في تطوير استراتيجية لتعبئة تأييد شعبي واسع لها. الا أنه عقب فشل المنظمة في تعبئة انصارها بشكل منظم وفي أطر مؤسسية فعالة للقيام بعمل حاسم ومنسق كما ثبت في المواجهة مع الحكم في ٢٠ يونيو ١٩٨١ وما بعدها، عادت المنظمة – خاصة بدءا من ١٩٨٥ – الي تبني مفهوم الدور القيادي للطليعة دون التخلي عن امل انتفاضة شعبية شاملة تسقط الحكم القائم في طهران. وسواء في ظل الشاه أو الخميني، فقد ساهم تبني استراتيجية الكفاح المسلح المرتبطة عضويا باعطاء الدور القيادي للطليعة في عزلة مجاهدي خلق نتيجة حملات نظامي الشاه والجمهورية الاسلامية لاستغلال هذه الاستراتيجية في توجيه الاتهامات الايديولوجية والسياسية والانسانية ضد المنظمة، بالاضافة الي نفور قوي سياسية حليفة او صديقة من المنظمة نتيجة تبنيها العمل المسلح.

ورغم حديث مجاهدي خلق عن تأييد واسع ولكنه صامت لها داخل ايران في صفوف الطلاب والعمال والبرجوازية الصغيرة، فان دعوتها الي انتفاضة شعبية لاسقاط الحكم القائم في ايران تتطلب ان تتغلب المنظمة اولا علي الفجوة بين استراتيجيتها وبين مطالبها السياسية. فعلي مجاهدي خلق ان تختار بين عدة أطروحات كلها نظرية وافتراضية: اما التحالف مع جزء من النظام الحاكم في حالة صراع سلطة داخلي في ايران، أو معاودة محاولة القيام بانقلاب عسكري من

الجيش. الا ان الطرح الأول لايبدو جذابا في ضوء التجربة مع بني صدر، بينما الطرح الثاني يصطدم بمحدودية اتباع مجاهدي خلق في صفوف الجيش ووجود الحرس الثوري والباسيجي مستضعفين.

اما العامل الرابع والاخير المتصل بالفشل السياسي لمجاهدي خلق عام ١٩٨١ فهو غياب الوحدة التنظيمية بين مجاهدي خلق مع جهة واتباع شريعتي وطلقاني من جهة أخري. فلا شريعتي ولا طلقاني دعيا انصارهما بصراحة للانضمام لمجاهدي خلق. كما أن التباين في المواقف تجاه بعض القضايا بين آية الله طلقاني ومجاهدي خلق - نظرا لكون طلقاني نفسه هو رجل دين - خلال الفترة من ١٩٧٩ الي ١٩٨١ أوجد شكوكا لدي بعض انصار طلقاني تجاه مجاهدي خلق، ودفعهم للانضمام للحزب الجمهوري الاسلامي بعد وفاة طلقاني. كما أن الحكم في ايران عقب انتصار الثورة ركز الاضواء علي افكار شريعتي حول الوحدة الوطنية في مواجهة الامبريالية(١) لجذب انصار شريعتي بعيدا عن مجاهدي خلق التي اتهمت بشق الجبهة الثورية ضد التهديدات الخارجية.

ونحن ندرك أنه علي اساس هذه الدراسة يستحيل التوصل الي تعميمات مطلقة مستقاة من التجربة الايرانية تنطبق علي التيارات الاسلامية التقدمية في العالم الاسلامي ككل. فتطور هذا التيار في ايران خلال الفترة من ١٩٦٥ الي ١٩٨١ جري في اطار معطيات وطنية معينة وفي ظل بيئة اجتماعية وسياسية أهم ما ميزها الخصوصية الشيعية لايران وأحداث الثورة الايرانية ضد الشاه ونظامه. الا أنه يمكننا - رغم ذلك - الحديث عن استنتجات عامة من التجربة الايرانية في هذا الشأن.

فالحالة الايرانية تشير الي أنه اذا كان للتيارات الاسلامية التقدمية ان تنجح فعليها أن تكون واضحة منذ البداية بشأن استراتيجياتها وتحالفاتها السياسية، خاصة الاختيار بين ان تكون حركة جماهيرية أو طليعة ثورية، وعليها بلورة موقفها تجاه مسألة القيادة الفردية. ورغم أن الخصوصية الشيعية لايران وتاريخها تعطي رجال الدين دورا وتأثيرا لا يتوافران في حالة الدول ذات الغالبية السنية، فانه سيتعين علي أي حركة اسلامية تقدمية تحديد ما اذا كانت ستكون حليف محتمل لرجال الدين التقليديين أو الحركات الاسلامية السلفية أو للقوي العلمانية أم ستبقي هذه الحركة بمفردها في العمل السياسي. كما سيكون علي هذه الحركات وضوح الرؤية في التعبير عن ايديولوجيتها في لغة دينية أو علمانية أو كيفية المزج بين الاثنين في شكل لا يحمل تناقضات بداخله.

وسيكون علي أي مفكر أو حركة اسلامية تقدمية تحقيق الانسجام بين الصياغات النظرية والعمل السياسي مما يحتم تحليل الواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي للبيئة التي تعمل في اطارها حتي تتمكن من حسن تقدير مستويات الوعي للقيادة والنخبة والجماهير والمشكلات التي

سيكون عليها مواجهتها والتعامل معها ، وربط الانتماء الايديولوجي بالالتزام الاجتماعي مركزين علي القضايا الاكثر الحاحا في الواقع الذي تعيش فيه.

وختاما ، فان تجربة التيار الاسلامي التقدمي في ايران أثبتت بما لايدع مجالا للشك أن الاديان ليست في حد ذاتها افيونا للشعوب ولا هي أيضا دعوات ثورية وانما يتحدد دورها السياسي الي حد كبير بنا ءا علي القوي التي تحمل لواء هذا الدين وافكارها ومصالحها بالاضافة الي الاطار السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي تتحرك داخله.

هوامش الخاتمة:

١ - Mortimer, op. cit., p. 335.

أنظر أيضا : Abrahamian, "Ali Shari'ati : Ideologue of the Iranian Revolution", op.cit., p.28.

قائمة المصادر

المراجع الأولية :

العربية :

الدستور الاسلامي لجمهورية ايران الاسلامية. قم : مؤسسة الشهيد، ١٩٧٩.

منظمة مجاهدي الشعب الايراني. كيف نتعلم القرآن. دون مكان نشر: منظمة مجاهدي الشعب الايراني، ١٩٨٣.

شرح تأسيس وتاريخ أحداث منظمة مجاهدي الشعب الايراني من عام ١٩٦٥ وحتى عام ١٩٧١. دون مكان نشر : منظمة مجاهدي الشعب الايراني، ١٩٨٥.

الانجليزية :

Association of Committed Professors in Iranian Universityes. Facts and Myths of the People`s of Iran, N.P.,1990.

The People's Mujahedin Organization of Iran. At War With ~Humanity. N.P. : The People's Mujahedin Organization of Iran, 1982.

A Statement by the Iranian Kurdish Democratic Party. Distributed in London in December 1985.

الكتب :

العربية :

بني صدر، أبو الحسن. ايران : غربة السياسة والثروة. ترجمة دار الكلمة. بيروت : دار الكلمة، ١٩٧٩.

رسول، فاضل. مقدمة وترجمة وتجميع. هكذا تكلم علي شريعتي. الطبعة الثانية. بيروت : دار الكلمة، ١٩٨٣.

زهرة، السيد. الثورة الايرانية : الابعاد السياسية والاجتماعية. القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٨٥.

عبد العزيز، فتحي. الخميني : الحل الاسلامي والبديل. القاهرة : دار المختار الاسلامي، ١٩٧٩.

عبد المؤمن، محمد السيد، مسألة الثورة الايرانية. القاهرة : دون ناشر، ١٩٨١.

مؤسسة الأبحاث العربية. محرر. ايران ١٩٠٠ - ١٩٨٠. بيروت : مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٠.

هويدي. فهمي. ايران من الداخل. القاهرة : مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ١٩٨٧.

الانجليزية :

Abrahamian, Ervand. Radical Islam : Iran's Majahedin London : I.B. Tauris, 1989.

----------------. Iran Between Two Revolutions. Princeton, New Jersey: Princeton Universsity Press, 1982.

Algar, Hamid. The Roots of the Islamic Revolution. London : Open Press, Ltd., 1983.

Denard, Cheryl and Zalmay Khalilzad. "The Government of God", Iran's Islamic Republic. New York : Colombia University Press, 1984.

Enayat, Hamid. Modern Islamic Political Thought. London : Macmillan Press Ltd., 1982.

Fischer, Michael M.J. Iran: From Religious Dispute To Revolution. Harvard, Massachusetts : Harvard University Press, 1980.

Green, Jerrold D. Revolution in Iran: The Politics of Countermobilization. Now York : Praeger Publishers, 1982.

Guralink, David B. Ed. in Chief. Webster's New World Dictionary of The American Language. 2nd concise ed.United States of America : William Collins and World Publishing Co. Inc., 1985.

Halliday, Fred. Iran : Dictatorship And Development. 2nd ed.Middlesex : Penguin Books, 1979.

Hanafi, Hassan. Religious Dialogue And Revolution. Cairo : Anglo Egyptian Bookshop, 1977.

Heykal, Mohamed. The Return Of The Ayatollah. London : Andre Deutsch, 1981.

Irfani, Suroosh. Revolutionary Islam In Iran : Popular Liberation Or Religious Dictatorship ? London : Zed Press, 1983.

Johnson, Chalmers. Revolutionary Change. 2nd ed. Stanford, California : Stanford University Press, 1982.

Kadhim, Mihssen. The Political Economy Of Revolutionary Iran. Cairo : The American University In Cairo Printship, 1983.

Keddie, Nikki R. Roots of Revolution. With A Section By Yann Richard. New Haven and London : Yale University Press, 1981.

Mortimer, Edward. Faith and Power : The Politics of Islam. London : Faber and Faber, 1982.

Nima, Ramy. The Wrath of Allah. London and Sidney : Pluto Press, 1983.

Scruton, Roger. A Dictionary of Political Thought. London : Macmillan Press Ltd, 1982.

Shari'ati, Ali. Hajj. Trans. Ali Behzadnia and Najla Denny. 2nd ed. Houston, Texas : Free Islamic Literature Inc., 1978.

------------. Marxism And Other Western Fallacies : An Islamic Critique. Trans. and Introd. Hamid Algar. Berkeley, CA : Izan press, 1980.

-------------.On The Sociology Of Islam. Trans. Introd. and bibliographical sketch Hamid Algar. Berkeley, CA: Mizan Press, 1979.

Siddiqi , Kalim. ed. Issues In The Islamic Movement 1980-81 (1400-1401). London : Open Press Ltd., 1982.

------------. Ed. Issues In The Islamic Movement 1981-82 (1401-1402). London : Open Press Ltd., 1982.

Union of Muslim Iranian Students Societies Outside Iran.

Massoud Raiavi : A People's Mujahed. N.P. : n.p., 1982.

Zabih, Sepehr. Iran Since The Revolution. London : Goohelm Ltd, 1981.

ثالثا - المقالات :

العربية :

«أحداث ايران تطرح الاسلامو - كومينيسم». المستقبل. رقم ٢٠٨٠ سبتمبر ١٩٧٨.

الشوباشي، شريف. «مسعود رجوي : نحن البديل الوحيد للخميني». المصور. ١٨ نوفمبر ١٩٨٣.

الصادق، صاحب حسين. «منظمة مجاهدي الشعب الايراني : الصورة والواقع». الشهيد. رقم ٤٤. ٢٣ يوليو ١٩٨٠.

الطويلة، عبد الستار. «أبو الحسن بني صدر : أنا البديل الوحيد والأكيد لنظام الخميني». روز اليوسف. رقم ٢٧٨١. ٢٨ سبتمبر ١٩٨١.

شريعتي، علي. «المفكر ودوره في المجتمع». اليسار الاسلامي. تحرير د. حسن حنفي، يناير ١٩٨١. القاهرة : المركز العربي للبحث والنشر، ١٩٨١.

---------. «بناء الذات الثورية». في الثورة الايرانية : الجذور والايديولوجيا. د.ابراهيم الدسوقي شتا. ط ١، بيروت : دار الوطن العربي، ١٩٧٩.

مراسل الأهرام في لندن. «حوار مع واحد من قادة مجاهدين خلق : الحكم في ايران يواجه موقف أسوأ مما واجهه الشاه في آخر أيامه». الأهرام. ٢٥ أكتوبر ١٩٨٤. ص ٥.

الانجليزية :

Abrahamian, Ervand. "Ali Shari'ati : The Ideologue Of The Iranian Revolution" MERIP Reports. No. 102, January 1982, pp. 24-28.

--------------. "The Guerrilla Movement In Iran : 1963-1977". MERIP Reports. No. 86, March/April 1980, pp.3-15.

Afrachteh, Kambiz. "Iran". In Politics of Islamic Reassertion. Ed.Mohamed Ayoob. London : Croomhelm Ltd, 1981.

Azad, Shahrzad. "Workers' And Peasents' Councils In Iran" Monthly Review. Vol. 32. No. 5, pp. 14-19.

Butler, David, Lorens Jenkins, Barry Came and Lars-Erik Nelson. "Iran At The Brink". Newsweek, December 18th 1978, pp.10-13.

Dabdoub, Hassan. "Slow Motion Civil War". The Middle East, September 1981, pp. 18, 20.

Davis, Michael. "Lessons Of The Cultural Revolution". The Middle East,

February 1092, pp. 29-30.
"Everything Positive Has Come From The Masses Below". MERIP Reports. No. 88, June 1980, pp. 10-14.
Goodey, Chris. "Workers' Councils In Irannian Factories". MERIP Reports. No. 88, June 1980, pp. 5-9.
Grimmaldi, Fuliro and Fletcher Scott. "Revolution : Iran's Threat From Within". The Middle East. September 1979, pp. 25-31.
Halliday, Fred. "Eye Witness From Iran : Signs of Civil War". MERIP Reports. No. 98. July/August 1981, pp.8-11.
------------. "Mujahedin's Massoud Rajavi : We Are The Only Threat To Khomeini". MERIP Reports. No. 104, pp.8-11.
------------. "Year IV Of The Islamic Republic". MERIP Reports. No. 113, March/April 1983, pp. 3-8.
------------. "Year Three Of The Iranian Revolution". MERIP Reports. No. 104, March/April 1982, pp. 3-5.
Hassan, Riaz. "Iran's Islamic Revolutionaries". Third World Quarterly. Vol. 6. 4, July 1984, pp. 675- 686.
"In Honour Of The Martyred Co-founders Of The Peoople's Mujahedin Organization of Iran". Iran Liberation, June 6th, 1983, pp.4-5.
"Iran : Between The Hammer And The Anvil". Events. March 9th, 1979, pp. 20-21.
Iran Liberation. June 1985, June 1986, Issues of 1987 and 1988, June 1993.
"Iran : Massoud Rajavi Speaks". Iran Liberation, June 13th, 1983, p. 3.
Ja'far, Mohamed And Azar Tabari. "Iran : Islam And The Struggle For Socialism". Khamsin. No. 8, 1981, pp. 83-104.
Levant Correspondent. "Another Cultural Revolution To Kill Culture". The Economist. April 26th 1980, pp. 33034.
--------------. "Can The Ayatollah's Revolution Work - And Last ? " The Economist, June 7th, 1980, pp. 42-43.
"Massoud Rajavi : Crisis Has Moved Inside Khomeini's Regime". Iran Liberation, August 23, 1984, p. 7.
"Mujahed : At The Beginning Of The Third Year". MERIP Reports. No. 98, July/August 1981, p, 24.
"Mujahedin : We Are An Islamic Movement Separate From The Ruling Oligarchy". MERIP Reports. No. 86, March/April 1980, pp. 17, 19-20.
Mujahedin-i-Khalq-i-Iran. "On Hijab". In In The Shadow Of Islam : The

Women's Movement In Iran. Compiled By Azar Tabari And Nahid Yeganeh. London : Zed Press, 1982.
Muller, Henry, Raji Sanghabadi and William Stewart. "A Government Beheaded". Time, September 14th, 1981, pp. 10-12.
"The National Council Of Resistance : Three Years Later". Iran Liberation. August 3rd, 1984, pp, 1,2.
The People's Mujahedin Organization Of Iran. "On The 11th Anniversary Of The Martyrdom Of PMOI Co-founders And Two Members Of Leadership Cadre". Iran Liberation, June 6th, 1983, p.2.
Povey, Terry. "From Moguls To Mullahs" The Middle East, March 1979, pp.25-27.
"Resistance Forces In The Iranian Army At War With Khomeini". Iran Liberation. August 3rd, 1984, pp. 4-5.
Rouleau, Eric. "The War And The Struggle For The State". MERIP Reports. No. 98, July/August 1981, pp.3-8.
Tabari, Azar. "Mystifications Of The Past And Illusions of The Future". The Iranian Revolutions And The Islamic Republic : Conference Proceedings. Eds. Nikki R. Keddie And Eric Hooglund. United States of America: The Middle East Institute And Woodrow Wilson International Center For Scholars,1982.

المحتويات